النظر

فی بعض مسائل الامام الهمام ابو حامد محمد الغزالی رحمه الله تعالیٰ

من العبد المفتقر الی الله الصمد احمد سعید

الاول - فی ذات الله تعالیٰ - کما صرح به فی کتابه المضنون به علی غیر اهله

الثانی - فی واردات القلبیه - کما صرح به فی کتابه المنقذ من الضلال

الثالث - فی اصناف الفلاسفة وعلومهم - کما صرح به فی کتابه المنقذ من الضلال

الرابع - فی الروح وحقیقتها - کما صرح به فی کتابه المضنون به علی غیر اهله

الخامس - فی اللوح والقلم - کما صرح به فی کتابه المضنون به علی غیر اهله

السادس - فی الصراط والمیزان - کما صرح به فی کتابه الاقتصاد فی الاعتقاد

.... وفی کتابه المضنون به علی غیر اهله

السابع - فی الملائکة والجن والشیاطین - کما صرح به فی کتابه المضنون به علی غیر اهله

.... وفی کتابه المضنون به علی اهله

الثامن - فی الاسلام والزندقه - کما صرح به فی کتابه التفرقه بین الاسلام والزندقه

حسب فرمائش

منشی فضل الدین تاجر کتب قومی مالک اخبار اشاعت کشمیری بازار لاہور

مطبوعہ مصطفائی پریس لاہور

قیمت ۸

سید احمد خان صاحب مرحوم مغفور کی بعض تصنیفات کی فہرست

مجموعہ لیکچرز سر سید احمد خان صاحب مرحوم و مغفور

اس مجموعہ میں سر سید احمد خان [illegible] کے وہ نادر لیکچر ہیں جو غدر کے زمانہ کے بعد سے لیکر آج تک یعنی سر سید کی رحلت تک جتنے ہیں سب [illegible] لئے گئے ہیں۔ [illegible] سر سید مرحوم کی وہ [illegible] دلوں کو ہلا دینے والی دعائیں جو سید صاحب نے [illegible] شروع میں درج کر دی گئی ہیں دعائیں بہت ہی پر اثر اور مقبول ہیں [illegible] واحد مطلق کی طرف نہایت انکساری سے رجوع [illegible] ہے * قیمت [illegible]

مرحوم سر سید کے مشہور رسالہ اخلاقی و تمدنی و مذہبی مضامین متعلقہ تہذیب الاخلاق

سر سید مرحوم و مغفور کے گذشتہ مشہور رسالہ تہذیب الاخلاق کے مضامین جنکی قوم کو از حد ضرورت تھی از ابتدائے ۱۲۸۷ ہجری تا نہایت ۱۲۹۳ ہجری چھپ کر تیار ہو گئے ہیں۔ اس میں سر سید کے وہ پر زور اور دلچسپ مضامین ہیں جن کے پڑھنے سے ایک قسم کی روشنی پیدا ہوتی ہے۔ تعداد میں یہ مضامین ایک کم سو ہیں۔ اخلاقی اور تمدنی مضامین کا خزانہ ہیں۔ اسلامی مسائل سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے ایک کورس ہیں۔ مضامین نگاری کے لئے اتالیق اور لیڈر کی جان۔ یہ ہی مضامین ہیں جنہوں نے سر سید کا بول بالا کیا مسلمانوں کو خواب غفلت سے جگایا۔ اسلام اور اسلامی ہمدردی کا سبق پڑھایا۔ ان مضامین کے مطالعہ سے آپ کو سر سید مرحوم کی محنت شاقہ کا نشان ملیگا کہ اس مرحوم نے قوم کی اصلاح کے لئے کیا کیا تکلیف دور کئے۔ اور کس قدر مشکلات کا سامنا ہوا۔ یہ نور پڑھنے سے روشن ہو جائیگا کہ قوم کو اس کتاب کی کہاں تک ضرورت ہے ۶۳۲ صفحے کی کتاب ہے * قیمت [illegible]

تفسیر القرآن جلد اول

یعنی تفسیر اردو سورۃ الفاتحہ و سورۃ البقر مصنفہ سر سید مرحوم و مغفور۔ سر سید مرحوم تو ہم سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہو گئے لیکن یہ زندہ یادگار ہمیشہ کے لئے چھوڑ گئے جس سے قوم ہمیشہ کے لئے مستفیض ہوتی رہیگی * قیمت ۳ر

احکام طعام اہل کتاب

مسلمانوں کو یہود اور نصاریٰ کے ساتھ کھانا کھانے کیواسطے اسلام کے احکام۔ اس میں سر سید مرحوم نے نہایت معتبر حدیثیں اور قرآن کریم کی پاک آیات جمع کر کے اس پر بحث کی ہے اور نہایت خوبی سے اس بات کو ثابت کیا ہے۔ کہ قرآن پاک اور نبی عرب صلے اللہ علیہ و آلہ و اصحابہ وسلم نے ہمیں کیا تعلیم دی ہے * قیمت ۶/

فہرست مضامین

مَعرفت ذات اللّٰہ

الامام الغزالی

وقولہ فی معرفت ذات اللہ تعالیٰ کما صرّح بہ فی کتابہ

المسمّیٰ

بالمظنون بہٖ علیٰ اھلہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

امام صاحب فرماتے ہیں کہ جو چیز کہ ہے اور اُسکا ہونا کسی دوسری چیز سے اس طرح پر کہ اگر وہ ہو تو یہ بھی ہو اور اگر وہ نہ ہو تو یہ بھی نہ ہو یا تعلق رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔ اگر ایسا تعلق رکھتا ہے تو اُسکو امام صاحب ممکن کہتے ہیں اور اگر ایسا تعلق نہیں رکھتا تو اُسکو امام صاحب واجب بذاتہٖ کہتے ہیں۔ پھر اُن کا قول ہے کہ واجب میں بارہ چیزیں ہونی ضرور ہیں۔

(۱) وہ عَرَض نہو یعنی اُس کا ہونا دوسرے کے ہونے پر موقوف نہو۔

(۲) وہ جسم نہ ہو۔ کیونکہ اگر جسم ہوگا تو بہت سے جزوں سے ملکر ہوگا اور اُسکا ہونا اُس کے جزوں سے ایسا تعلق رکھتا ہوگا کہ اگر جزو ہوں تو وہ بھی ہو اور جزو

نہوں تو وہ بھی نہ ہو ÷

(۳) وہ کوئی صورت یعنی شکل بھی نہ رکھتا ہو کیونکہ شکل کو ہیولے سے ایسا تعلق ہوتا ہے کہ اگر وہ نہو تو شکل بھی نہ ہوگی اور وہ ہیولی کی مانند بھی نہ ہوگا کیونکہ ہیولے صورت یعنی شکل کے ساتھ ہوتا ہے کہ اگر صورت نہ ہو تو ہیولے بھی موجود نہیں ہوتا ÷

امام صاحب کے مذکورہ بالا کلام میں ہیولی اور صورت کا لفظ آیا ہے فلسفہ کی کتابوں میں ہیولے اور صورت کی بحث کو اسقدر بڑھا دیا ہے کہ اُن کے پڑھنے اور سمجھنے سے جی اُکتا جاتا ہے۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مختصر طور پر اُس کو یہاں بیان کردیں ÷

جسم دو چیزوں سے مرکب ہے۔ ایک مادہ سے دوسرے صورت سے۔ صورت مادہ کے اتصال یعنی اکٹھا ہو جانے سے بن جاتی ہے جسکو صورت طبعی کہتے ہیں اور جب اُس اکٹھا ہوئے مادہ کے ٹکڑے کردو جسکو فلاسفہ انفصال کہتے ہیں یا اَور طرح پر توڑ مروڑ دو تو دوسری صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ پس اُسی مادہ کا نام ہیولے ہے اور اُسکی اتصال کا نام صورت ہے اور جو کہ اتصال یا انفصال کا محل وہی مادہ ہے پس مادہ بغیر صورت کے نہیں ہوتا اور صورت بغیر مادہ کے نہیں ہوتی ÷

(۴) وہ ایسا بھی نہ ہو کہ اُسکا وجود اُسکی ماہیت سے مغایر ہو بلکہ اُس کا وجود ہی اُسکی ماہیت اور اُسکی ماہیت ہی اُسکا وجود ہو ÷

امام صاحب کے اِس کلام کی تشریح یہ ہے کہ علم فلسفہ میں یہ بات ٹھہر گئی ہے کہ جس قدر ممکنات یعنی مخلوق یعنی پیدا کی گئی ہیں اُن کا وجود جس کا نام فلاسفہ انیّۃ رکھتے ہیں جدا چیز ہے اور اُن کی ماہیت جدا چیز ہے۔ مگر واجب الوجود میں ایسا نہ ہونا چاہیئے بلکہ اُسکی انیّتہ اور ماہیّتہ دونوں کا متحد ہونا لازم ہے ÷

(۵) اُسکا تعلق کسی دوسری چیز کے ساتھ اس طرح پر نہ ہو کہ ویسا ہی تعلق اُس چیز کو بھی اُس کے ساتھ ہو ÷

واضح ہو کہ یہ مسئلہ جو امام صاحب نے بیان کیا ہے بہت صاف ہے مگر پیچیدہ لفظوں میں بیان کیا جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خدا کو اپنی مخلوق کے ساتھ اور مخلوق کو

خدا کے ساتھ ایک تعلق تو ہے۔ مگر جس طرح کا تعلق خدا کو مخلوق کے ساتھ ہے اُس طرح کا تعلق مخلوق کو خدا کے ساتھ نہیں ہے کیونکہ خدا کو تو تعلق خالق ہونے کا یا یوں کہو کہ علت ہونے کا ہے اور مخلوق کو تعلق مخلوق ہونے یا یوں کہو کہ معلول ہونے کا ہے بس دونوں کا تعلق ایک طرح کا نہیں ہے ؛

(۶) اُسکا تعلق کسی دوسرے کے ساتھ نسبتی تعلق نہ ہو جسکو فلاسفہ کی اصطلاح میں "تضایف" کہتے ہیں۔ جیسیکہ دو بھائیوں میں نسبت ہوتی ہے کہ ایک کا بھائی ہونا دوسرے پر اور دوسرے کا بھائی ہونا اُسپر منحصر ہوتا ہے ؛

(۷) دو ایسے وجودوں کا ہونا جو دونوں واجب الوجود ہوں اور ہر ایک جداجدا فی نفسہ مستقل ہو اور ایک کو دوسرے سے کچھ علاقہ نہ ہونا جائز یعنی محال ہے۔ ولا شک ان اللہ واحد احد صمد لاشریک لہ ولا ند ؛

(۸) کوئی صفت واجب الوجود کی ذات پر زاید نہیں ہے یعنی اُس صفت سے اُسکی ذات پر کچھ زیادتی نہیں ہوتی ؛

امام صاحب کا یہ قول اس مسئلہ میں مشتبہ ہے کہ آیا وہ ذات وصفات باری کی عینیت کے قایل ہیں یا نہیں کیونکہ وہ ایک جگہ اسی کتاب میں فرماتے ہیں کہ ان علمہ بذاتہ لیس زاید علی ذاتہ حتی یوجب کثیرۃ بل ھو ذاتہ یعنی واجب الوجود کا علم اپنی ذات پر اُسکی ذات پر کوئی زیادتی نہیں ہے بلکہ وہ اُسکی ذات ہی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُنھوں نے معلوم کی حیثیت سے کہا کہ بل ھو ذاتہ مگر وہ جن کو ہم اس زمانہ کے فلاسفہ الٰہیین سے تعبیر کرتے ہیں وہ ذات وصفات باری کی عینیت کے قایل ہیں ؛

(۹) واجب الوجود میں تغیر محال ہے کیونکہ تغیّر کے لیئے کسی نئی چیز کا پیدا ہونا ضرور ہے اور اگر واجب الوجود میں کوئی نئی چیز پیدا ہو تو وہ اُس کے پیدا ہونے کے سبب کا محتاج ہوگا اور اُسکی ذات اُس کا سبب نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ تو پہلے ہی سے تھی پس اُسکی ذات کے سوا دوسری کوئی چیز ہوگی اور جب واجب الوجود کسی دوسری چیز کا محتاج ہوا تو واجب الوجود نہ رہا ؛

(۱۰) واجب الوجود سے بجز ایک کام کے اور کوئی کام بغیر واسطے کے نہیں ہو سکتا ؛

امام صاحب نے اِس مقام پر اس مسئلہ کو اِس طرح پر لکھا ہے کہ گویا اُن کے نزدیک یہ مسئلہ محققہ ہے فلاسفہ بھی اِسی بات کے قایل ہیں کہ الواحد لا یصدر منہ الا شئ واحد لغیر واسطة وانما یصدر منہ اشیاء کثیرة علی الترتیب بوسایطہ مگر ہم جن کو اس زمانہ کے فلاسفہ الٰہیین سے تعبیر کرتے ہیں وہ اس مسئلہ کو نہیں مانتے فلاسفہ اور علما متکلمین اور صوفیہ کرام سب نے اس مسئلہ کی تائید یا تردید میں بحثیں کی ہیں - مگر اُن لوگوں کا خیال جن کو ہم اس زمانہ کے فلاسفہ الٰہیین سے تعبیر کرتے ہیں اِس مسئلہ کی عدم تسلیم میں اُن سب سے جُدا ہے اور ہم اِس مقام پر اُسی کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں ؛

اُن کا خیال یہ ہے کہ تمام محالات عقلی در اصل محسوسات سے اخذ کیئے گئے ہیں مثلاً ہم ایک چیز کو موجود دیکھتے ہیں اور اُس کا موجود نہ ہونا اُس کے برخلاف سمجھتے ہیں اور اس مسئلہ عقلی کو اُس سے اخذ کرتے ہیں کہ یہ بات نہیں ہو سکتی کہ کوئی چیز آن واحد میں اور حیثیت واحد میں موجود بھی ہو اور معدوم بھی ہو ؛

یا مثلاً ہم نے ایک چیز کو دیکھا اور دو چیزوں کو بھی دیکھا اُن کو مغایر پایا اُن سے یہ عقلی مسئلہ اخذ کیا کہ ایک دو نہیں ہو سکتا اور دو ایک نہیں ہو سکتے ؛

اب ایک مفہوم وحدت اور تعدد کا ہمارے خیال میں آیا اور ہم اس طرف کو گئے کہ وہ شئے واحد جس کو ہمنے صورتاً ایک مانا تھا اپنے وجود میں بھی ایک ہے یا متعدد یعنی مرکب اور اس امر نے ہمارے دل میں ایک خیال بسیط و مرکب ہونے کا پیدا کیا - اور اسی کے ساتھ ہمارے خیال وحدت کو ترقی ہوئی کہ جس شئے کو ہمنے واحد فی الوجود قرار دیا تھا وہ واحد فی الماھیة یا واحد فی الانانیة بھی ہے یا نہیں ؛

ہمنے بہت سی واحد فی الصورة کو آن واحد میں متعدد کام کرتے ہوئے دیکھا مثلاً ایک آدمی ہے کہ وہ آن واحد میں چلتا بھی ہے بولتا بھی ہے سُنتا بھی ہے پکڑتا بھی ہے مگر ہم نے دیکھا کہ اُس میں متعدد اجزا ہیں جن سے وہ یہ سب کام کرتا ہے تو ہم نے یہ مسئلہ عقلی اخذ کیا کہ جبکہ وجود یعنی انانیة میں ترکیب نہ ہے اُس سے آن واحد میں متعدد کاموں کا ہونا ممکن ہے ؛

اسی کے مقابل میں ایک یہ مسئلہ عقلی ہمارے خیال میں آیا کہ جس کی انانیة میں

وحدت محض من جمیع الوجوہ ہے اُس سے بجز ایک فعل یعنی ایک کام کے اَور کوئی کام بغیر واسطہ صادر نہیں ہوسکتا۔

واجب الوجود یعنی ذات باری کو فلاسفہ متقدمین الٰہیین نے اور علماء علم کلام اور صوفیہ کرام نے اور نیز اُن لوگوں نے جن کو ہم اس زمانہ کے فلاسفہ الٰہیین سے تعبیر کرتے ہیں اُس کو یا یوں کہو کہ اُس کی انانیّتہ کو واحد محض مانا ہے (وہو الحق) اور فلاسفہ متقدمین الٰہیین نے یا اُنھوں نے جو اس مسئلہ کو تسلیم کرتے ہیں اپنے اُسی خیال عقلی سے جو اُنھوں نے محسوسات سے اخذ کیا تھا یہ قرار دیا کہ واجب الوجود سے بجز ایک کام کے اَور کوئی کام بغیر واسطے کے صادر نہیں ہوسکتا۔ مگر اس زمانہ کے فلاسفہ الٰہیین نے جنکے خیال یا مذہب سے ہمکو اس مقام پر بحث ہے اس سے انکار کیا۔

وہ کہتے ہیں کہ ہمنے واجب الوجود کو ایک ایسی ذات یا انانیّتہ مانا ہے جو جامع جمیع صفات ہے اور اُس کی تمام صفات اُس کی عین ذات ہیں۔ اور نہ وہ اپنی انانیّتہ میں کسی کا محتاج ہے اور نہ اپنے ہونے میں کسی کا محتاج ہے۔ نہ اپنی صفات میں اُن صفات کا محتاج ہے کیونکہ اُسکی صفات اُسکی عین ذات ہے۔ اُسکی ذات غیر محدود ازلی و ابدی ہے نہ اُسکی انانیّتہ کے لیئے مادہ ہے نہ صورت نہ حیز نہ سمت نہ مکان نہ زمان اور نہ وہ محسوس ہے اور پھر ہمارے تمام پوشیدہ خیالوں سے بذاتِ خود بلا واسطہ واقف ہے۔ پس ایسی ذات کو بجز اس کے کہ ہے کیونکہ اُسکا واجب الوجود ہونا تسلیم کیا گیا ہے کسی ایسے حکم کا محکوم جو محسوسات سے بمرتبہ اوّل یا بواسطہ مراتب متعدّدہ اخذ کیا گیا ہے قرار نہیں دیا جاسکتا۔

مثلاً ہمنے اور اکثر فلاسفہ نے اور تمام صوفیۂ کرام نے تسلیم کیا ہے کہ خدا ہی تھا اور خدا کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی کان اللہ ولم یکن معہ شئ مسلمہ مسئلہ ہے کیونکہ اگر کوئی چیز ہوتی تو وہ بھی مثل خدا کے واجب الوجود ہوتی اور بالفرض اگر ہوتی تو بھی کچھ فائدہ نہ دیتی پس اُس سے کسی ایک فعل کا صادر ہونا بھی ایسا ہی محال ہے جیسا کہ متعدّد فعلوں کا کیونکہ ایسی ذات سے کسی ایسی ایک مخلوق کا بھی خواہ وہ عقل اول ہو یا عمار پیدا کرنا محال ہے۔ جو نہ اُسکی عین ہو اور نہ اُسکی جزو۔ مگر برخلاف اس کے ہم بے انتہاء اور مختلف اجناس و انواع کی مخلوق کو دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کان اللہ ولم یکن معہ

شئ لکنہ خلق الخلق ولا نعلم کیف خلق پس اُس کے افعال صادرہ اوّلیہ پر قیاس
ایسی چیزوں کے جو اُسکی ماہیّتہ وانانیّتہ اور اُسکی صفات کی غیر ہیں کوئی حکم تفصیلی نفیاً
واثباتاً صادر نہیں کر سکتے کیونکہ وہ قیاس صحیح نہیں ہے بلکہ قیاس مع الفارق ہے
اور کہتے ہیں کہ فلاسفہ کا یہ مسئلہ کہ الواحد لا یصدر منہ الا شئ واحد نسبت واجب الوجود
کے قیاس غلط پر مبنی ہے والحق انہ مرید فعالٌ مطلقاً بل ھو مطلق ایضاً عن
قید الاطلاق فاذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون - وھذا اعتقادی
ومذھبی ودینی وانی اسئل اللہ تعالیٰ ان یکون خاتمتی وخاتمۃ من
احبّہ علیٰ ذٰلک ونصلّی علیٰ رسولہ الکریم ؛

(۱۱) امام صاحب فرماتے ہیں کہ واجب الوجود کو جس طرح عرض نہیں کہا جاتا
اُسی طرح اُسکو موافق اُس اصطلاح کے جو فلاسفہ نے مقرر کی جوہر بھی نہیں کہا جا سکتا کیونکہ
جواہر کا اطلاق ایک حقیقت وماہیت پر کیا جاتا ہے اور اس میں شُبہ رہتا ہے کہ
وہ فی الحال موجود ہے یا نہیں اور جب اُسکو وجود اعراض ہوتا ہے تو وہ لامکان میں
عارض ہوتا ہے نتیجہ اسکا یہ ہے کہ اُسکی ماہیت اُسکی انیّتہ سے جُدا ہوتی ہے اور
جسکی ماہیّتہ اور انیّتہ واحد ہو تو اُسپر جوہر کا اطلاق نہیں ہو سکتا اور اس لیئے واجب الوجود
پر بھی جوہر کا اطلاق نہیں ہو سکتا ؛

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر اس اصطلاح کو تبدیل کر کے نئی اصطلاح بنائی جاوے
کہ جوہر سے مراد ایک موجود ہے جسکے لیئے کوئی محل نہ ہو تو جوہر کا اطلاق واجب الوجود
پر ہو سکتا ہے ؛

(۱۲) امام صاحب فرماتے ہیں کہ جو کچھ سوائے واجب الوجود کے ہے وہ واجب الوجود
سے صادر ہوا ہے علے الترتیب ؛

امام صاحب کے اِس قول میں ایک تو یہ سوال باقی رہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب
سوائے واجب الوجود کے کوئی چیز اُس کے ساتھ نہ تھی تو جن چیزوں پر سوائے واجب الوجود
کا اطلاق کیا جاتا ہے وہ کیونکر اُس سے صادر ہوئیں - کیونکہ وہ چیزیں نہ اُس کا عین ہیں نہ
نہ اُس کے جزو پھر کہاں سے آئیں - غالباً امام صاحب فرماویں گے کہ علمہ عند اللہ تو
پھر ہم اُن سے پوچھیں گے کہ ایسی ذات کی نسبت کس طرح تم نے حکم کیا کہ الواحد

لَا یصدر منہ اِلّا الواحد ٭

دوسرا شبہ علی الترتیب کے لفظ پر ہے اگر ترتیب سے وہ ترتیب مراد ہے جو فلاسفہ نے عقل اوّل و ثانی و ثالث وغیرہ پیدا ہونے اور پھر ایک دوسرے کے امتزاج سے ظہور کثرت قرار دی ہے یا صوفیہ کرامؒ نے جو ایک ترتیب تنزلات خمسہ کی مقرر کی ہے تو ہم اُسکو نہیں مانتے - اور اگر اُس ترتیب سے وہ ترتیب مراد ہے جسپر خلق کو خدا نے مخلوق کیا ہے اور اُس مخلوق میں ہم ایک ترتیب پاتے ہیں تو اُسکو تسلیم کرتے ہیں بلکہ اُسکی عدم تبدیل کے قایل ہیں کما قال اللہ تعالےٰ لا تبدیل لخلق اللہ خدا نے جس فطرت پر اپنی مخلوق کو پیدا کیا ہے اُسمیں تبدیل نہیں ہوسکتی اگر تبدیل ہو تو خدا کی خالقیت میں نقص لازم آتا ہے - مگر اُسکی کمال قدرت یہ ہے کہ وہ اُس فطرت کو معدوم کرکے دوسری فطرت پیدا کرسکتا ہے - فطرت موجودہ مخلوقہ میں تبدل ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ وعدہ میں تخلف کرنا - اگر کچھ فرق ہے تو اتنا ہے کہ ایک وعدہ قولی ہے اور ایک وعدہ فعلی ہے اور اُن کا تخلف وعدہ کا تخلف ہے واللہ بری عن ھذا واللہ سبحانہ اعظم واجل واکبر

تمت

وارداتِ قلبی

الامام الغزالی رحمہ اللہ

و

واردات قلبہ کما صرح بہ بذاتہ فی کتابہ

المسمی

بالمنقذ من الضلال

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وہ لکھتے ہیں کہ لوگوں میں جو ادیان وملل کا اختلاف ہے اور پھر گروہوں میں مختلف مذہب ہیں اور بہت سے فرقے ہو گئے ہیں اور ہر ایک کے جدا جدا طریقے ہیں یہ ایک نہایت گہرا دریا ہے جسمیں بہت لوگ ڈوب گئے ہیں اور بہت ہی کم ہیں جنہوں نے اُس سے نجات پائی ہے اور ہر ایک سمجھتا ہے کہ مَیں ہی نجات پانے والوں میں ہوں ہیں نے ہمیشہ عنفوان شباب سے کہ بیس[۲۰] برس کا بھی نہوا تھا اور اب پچاس[۵۰] برس کا ہو گیا ہوں - اپنے تئیں اِس دریائے عمیق کی موجوں میں بیدھڑک ڈال دیا ہے - اور اس گہرے دریا میں گُھس پڑا ہوں جیسے کہ ایک دلیر آدمی گُھس پڑے نہ جیسیکہ کوئی بُزدل ڈرنے والا گُھسے - اور ہر بات پر جو تاریکی میں تھی لگاتار غور کرتا رہتا ہوں - اور ہر مشکل بات میں کُودپڑتا ہوں اور ہر بھنور میں

بے دھڑک گھس جاتا ہوں اور ہر فرقے کے عقیدے کو ڈھونڈتا ہوں - اور ہر گروہ کے مذہب کے بھیدوں کو دریافت کرتا ہوں - تاکہ میں تمیز کر لوں سچے اور جھوٹے اور سُنّی اور بدعتی میں - اور میں نہ باطنیہ فرقے والے کو دھوکا دینا چاہتا ہوں بلکہ پسند کرتا ہوں کہ اُن کے باطنیہ طریقہ سے مطلع ہوں - اور نہ کسی ظاہریہ فرقہ والے کو بلکہ چاہتا ہوں کہ اُس کے ظاہریہ طریقہ کا حاصل جان لوں - اور نہ کسی فلسفی کو بلکہ میرا قصد یہ ہے کہ اُسکے فلسفہ کی کُنہ دریافت کر لوں - اور نہ کسی کو جو متکلمین فرقہ میں سے ہو بلکہ میری کوشش ہے کہ اُس کے کلام اور مجادلہ پر اطلاع پاؤں - اور نہ کسی صوفی کو بلکہ یہ خواہش ہے کہ تصوّف کے بھید پر عبور کروں - اور نہ کسی عابد کو بلکہ اسباب کے جاننے کی اُمید کرتا ہوں کہ اُس کی حاصل عبادت کا مرجع کیا ہے - اور نہ کسی زندیق کو جو سب کچھ چھوڑے ہوئے ہو بلکہ مَیں اُسکی حالت کو اس لیئے تلاش کرتا ہوں تاکہ مَیں متنبہ ہوں کہ کیا اسباب ہیں جن سے اُس نے زندیق بننے اور سب کچھ چھوڑ دینے میں جرأت کی ہے - اور ان باتوں کی حقیقت تلاش کرنے کی پیاس اللہ تعالےٰ نے میری فطرت اور جبلّت میں رکھدی تھی میری اختیاری اور بناوٹی نہ تھی یہانتک کہ لڑکپن کے زمانہ کے قریب ہی سے تقلید کا رابطہ مجھ سے چھوٹ گیا اور موروثی عقیدے ٹوٹ گئے - کیونکہ مَیں نے یہ بات دیکھی کہ عیسائیوں کے لڑکے عیسائیت ہی میں پلتے ہیں اور یہودیوں کے لڑکے یہودیت میں اور مُسلمانوں کے لڑکے اسلام میں - اور مَیں نے رسولخدا صلے اللہ علیہ وسلّم کی یہ حدیث سُنی تھی کہ ہر ایک جو پیدا ہوتا ہے فطرۃ اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اُسکے والدین اُس کو یہودی یا عیسائی یا مجوسی بنا لیتے ہیں - پس میرے دل کو اصلی فطرت کی حقیقت کی اور اُن عقاید کی حقیقت کی جو والدین اور اُستادوں کی تقلید سے چمٹ جاتے ہیں دریافت کرنے کی اور ان تقلیدوں میں تمیز کرنے کی جنکی ابتدا تلقین سے ہوتی ہے اور حق اور باطل میں تمیز کرنے کی جس میں بہت سے اختلافات ہوتے ہیں تحریک ہوئی ؂

پھر مَیں نے اپنے دل میں کہا کہ جب مَیں علم کے حقایق امور پر اطلاع چاہتا ہوں تو ضرور ہے کہ مَیں علم کی حقیقت کو ڈھونڈوں کہ وہ کیا ہے پھر مجھکو یہ بات

معلوم ہوئی کہ علم یقینی وہ ہے جس سے معلوم اس طرح منکشف ہوجاوے کہ انکشاف کے بعد کوئی شبہ اُسمیں نہ رہے اور دھوکا اور غلطی کا امکان اُس کے پاس تک نہ پھٹکنے پاوے اور بدلنے کی اُسمیں گنجایش ہی نہ ہو۔ غلطی سے امن میں رہنے کے لیئے اُس کے ساتھ ایسے یقین کا ہونا چاہیئے کہ اگر کوئی اُس کے باطل کرنے کے لیئے مثلاً یہ دعوے کرے کہ مَیں پتھر کو سونا کردیتا ہوں یا لاٹھی کو سانپ بنا دیتا ہوں تو بھی اُسمیں شک یا انکار نہ پیدا ہو۔ کیونکہ جب میں نے یہ بات جان لی کہ دس زیادہ ہیں تین سے پھر اگر کوئی مجھ سے کہے کہ نہیں بلکہ تین زیادہ ہیں دس سے اور اُسکی دلیل یہ ہے کہ مَیں لاٹھی کو سانپ بنا دیتا ہوں اور اُس نے بنا بھی دیا اور میں نے خود اُسکو دیکھا بھی تو اُس کے سبب سے مَیں اپنے جاننے میں کچھ شک نہیں کرنیکا اور اُس کے ایسا کرنے سے بجز تعجب کے اور اس بات کے کہ اُسکو ایسی قدرت ہے اور کچھ حاصل نہوگا مگر جو کچھ کہ میں نے جان لیا ہے اُس میں شک نہیں آنے کا۔ پھر مَیں نے جان لیا کہ جس چیز کا اس طرح پر علم نہیں ہے اور اُسپر اس طور سے مَیں یقین نہیں کرتا تو وہ کچھ اعتبار کے لایق نہیں ہے اور نہ اُسکے ساتھ امان ہے اور جو علم کہ اُس کے ساتھ امان نہیں ہے وہ علم یقینی نہیں ہے ؛

پھر میں نے اپنے علموں کو ٹٹولا تو میں نے اپنے میں ایسے علم کو جسمیں یہ صفت ہو نہ پایا بجز حسیات اور ضروریات کے علم کے یعنی بجز ایسی چیزوں کے علم کے جن کا علم چھونے سے دیکھنے سے سونگھنے سے چکھنے سے سُننے سے حاصل ہوتا ہے یا کسی ضروری بات کا علم جیسے کہ انسان اپنے جسم کا اور اپنے ہونے کا علم رکھتا ہے۔ غرضکہ جب سب طرف سے مایوسی ہوگئی تو یہی ٹھہرایا کہ جو امر کہ بالکل صاف اور حسّی اور ضروری ہیں اُن ہی سے مشکلات دور ہوسکتی ہیں مگر اُس کے احکام کا جاننا ضرور ہے تاکہ کھلجاوے کہ میرا اعتماد جو محسوسات پر ہے اور غلطی سے امن میں رہنے کا جو اعتماد ضروریات پر ہے وہ ایسا تو نہیں ہے جیساکہ اُس سے پہلے تقلید پر تھا یا جیساکہ بہت لوگوں کی غلطی سے امن میں رہنے کا اعتماد نظریات میں ہے یعنی ایسی بات پر جو حسیات اور ضروریات میں سے نہیں ہے بلکہ بعد غور و تامّل اور تمہید مقدمات قرار دیگئی ہے اور کیا وہ امان بالکل ٹھیک

بغیر کسی شک کے ہے اور اُسمیں کچھ دھوکا وشبہ نہیں ہے پھر میں نے نہایت کوشش سے محسوسات اور ضروریات پر غور کی تاکہ میں دیکھوں کہ میرے دل کو اُسمیں بھی کچھ شک ہو سکتا ہے یا نہیں ایک طول طویل شکوک کے بعد میرے دل نے محسوسات میں بھی غلطی سے امن میں رہنے کو تسلیم نہیں کیا اور یہ شک بڑھتا جاتا تھا اور کہتا تھا کہ محسوسات پر کیونکر اعتماد ہو سکتا ہے اور سب سے زیادہ مضبوط آنکھ سے دیکھنا ہے اور سایہ یعنی چھائوں کو دیکھتا ہے کہ ٹھہری ہوئی ہے ہلتی نہیں اور کہتا ہے کہ وہ غیر متحرک ہے پھر تجربہ سے اور ایک گھنٹے کے بعد دیکھنے سے جانتا ہے کہ وہ متحرک ہے اور دفعتاً متحرک نہیں ہوتا بلکہ تھوڑا تھوڑا حرکت کرتا ہے کہ اُسکی حرکت معلوم نہیں ہوتی۔ ستارے دیکھنے میں بہت چھوٹے اشرفی کے برابر معلوم ہوتے ہیں اور ہندسی دلیلوں سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ زمین سے بھی بڑے ہیں اور اسیطرح محسوسات کی بہت سی مثالیں ہیں کہ حس تو اُسمیں کچھ کہتی ہے اور عقل اُسکو جھٹلا دیتی ہے اس طرح پر کہ اُس کے ردّ کرنے کا کوئی رستہ ہی نہیں ؛

مگر افسوس ہے کہ امام صاحب نے ذرا غلطی کی کیونکہ اس مقام پر محسوس صرف سایہ تھا اور اُسکی موجودہ یا آیندہ حالت کہ متحرک ہے یا ساکن محسوس نہ تھی ستارہ میں بھی صرف ایک روشن چیز محسوس تھی اور یہ بات کہ وہ ستارہ ہے یا غبارہ یا اَور کوئی چیز اور کتنا بڑا یا چھوٹا ہے محسوس نہ تھی پس اُن کو محسوس اور غیر محسوس کے قرار دینے میں غلطی ہوئی ؛

بہرحال اس کے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ پھر مَیں نے کہا کہ میرا اعتماد محسوسات پر بھی نہیں رہا اور سمجھا کہ شاید اگر اعتماد ہو سکتا ہے تو بجز عقلیات کے اَور کسی پر نہیں ہو سکتا مگر وہ عقلیات اولیات کی قسم سے ہوں یعنی اُن میں کچھ غور و فکر کی ضرورت نہ ہو جیسا کہ ہمارا یہ کہنا کہ دس زیادہ ہیں تین سے۔ یا یہ کہنا کہ نفی اور اثبات یعنی ہونا اور نہونا ایک چیز میں جمع نہیں ہو سکتے۔ اور یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی چیز حادث بھی ہو اور قدیم بھی ہو موجود بھی ہو اور معدوم بھی ہو واجب بھی ہو اور محال بھی ہو ؛

اتنے میں محسوسات نے اپنی زبان حال سے امام صاحب سے کہا کہ کس چیز
نے آپ کے دل کو تسلّی دی ہے کہ آپ کا اعتماد عقلیات پر اس طرح ہو گیا جیسا کہ
محسوسات پر تھا اور میں تو آپکی بڑی معتمد تھی - پھر عقل آئی اُس نے مجھکو جھٹلا دیا
اور اگر عقل کی حکومت نہ ہوتی تو ہمیشہ میں سچی رہتی - شاید عقل کے پرے اَور کوئی دوسرا
حاکم ہو جب وہ تشریف لاویں تو عقل نے جو حکم کیے ہیں اُس میں وہ جھوٹی ہو جاوے
جیسیکہ حاکم عقل کے تشریف لانے سے حس اپنے حُکم میں جھوٹی ہو گئی - اور ایسے
حاکم کا اسوقت تشریف نہ لانا اُسکے نہونے پر دلیل نہیں ہو سکتا *

امام صاحب کہتے ہیں کہ یہ بات سُن کر تھوڑی دیر کے لیئے میں دم بخود ہو گیا
اور اس مشکل کی تائید میں اُس نے خواب کی حالت کو پیش کیا اور کہا کہ کیا تم خواب
میں بہت سی باتیں نہیں دیکھتے اور بہت سے حالات خیال نہیں کرتے اور اُنکے
لیئے اثبات اور استقرار نہیں سمجھتے اور حالت خواب میں اُن پر ذرا بھی شک نہیں
کرتے اور پھر جب جاگتے ہو تو جانتے ہو کہ تمہارے اُن تمام خیالات اور معتقدات
کی کچھ اصل نہ تھی - پھر کس طرح تمکو تسلّی ہوئی ہے کہ جن چیزوں پر جاگتے میں تمہارا
اعتقاد ہے حس سے یا عقل سے وہ بلحاظ تمہاری حالت کے سچ ہے کیونکہ ممکن ہے
کہ تمپر کوئی ایسی حالت آوے کہ بہ نسبت اُس کے تمہارا جاگنا سونے کی مانند ہو اور
جب وہ حالت آوے تو یقین ہو کہ جو کچھ تم نے اپنی عقل سے سوچا تھا وہ سب
بیفائدہ خیالات تھے اور کیا عجب ہے کہ یہ حالت وہ ہو جسکا دعوےٰ صُوفی کرتے
ہیں اس لیئے کہ وہ اپنی حالت سے زعم کرتے ہیں کہ جب وہ اپنے نفس میں بیٹھ
جاتے ہیں اور اپنے حواس سے غائب ہو جاتے ہیں تو وہ ایسے حالات کو دیکھتے
ہیں جو ان معقولات کے موافق نہیں ہیں اور شاید کہ یہ حالت وُہی موت ہو اس لیئے
کہ رسول خدا صلے اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا ہے کہ تمام آدمی سوتے ہیں جب مرینگے
تو متنبہ ہوں گے - پس شاید اس دنیا کی زندگی بہ نسبت آخرت کے نیند ہو اور جب
مرے تو اُسکو برخلاف اُس کے جو اب دیکھتا ہے چیزیں ظاہر ہوں اور اُس وقت
کہے - فکشفنا عنك غطاؤك فبصرك اليوم حديد *

مگر اس زمانہ کے فلاسفہ الٰہیین اس بات کو نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ خدا ایسا

دھوکے باز نہیں ہے اُس نے انسان کی ہر ایک بات جو اُسکی زندگی اور اُس کے مرنے کے بعد ہوگی سب آشکارا کر دی ہے۔ خواہ کوئی سمجھے یا نہ سمجھے۔ ولا شک ان الیقظۃ یقظۃ۔ والنوم نوم والموت موت وما یقع بعدھا معلوم وان لم نعلم ماھیتھا لان العلم بماھیۃ الشئ وان کان اصغر من حبۃ خردل محال ٭

بہرحال امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب میرے دل میں یہ باتیں آئیں تو میرا دل ٹوٹ گیا اور مَیں نے اُس کے علاج کی تلاش کی مگر نملا کیونکہ اُسکا دل سے دُور ہونا دلیل پر منحصر تھا اور کوئی دلیل بغیر علوم اوّلیہ کی ترکیب کے قایم نہیں ہو سکتی تھی اور جب وہ ہی مسلّم نہ ہوں تو دلیل کی ترتیب ہی ممکن نہیں ہے۔ پس یہ مرض دو مہینہ تک مجھ میں رہا اور ان دونوں مہینوں میں میرے مذہب کا حال سفسطہ کا تھا یعنی یہ سمجھتا تھا کہ کوئی چیز اصلی نہیں ہے سب خیال ہی خیال ہے مگر زبان سے کچھ نہ کہتا تھا۔ اتنے میں خدا نے مجھ کو اس مرض سے شفا دی اور میرا نفس صحت و اعتدال پر آگیا اور ضروریات عقلیہ کے قبول کرنے اور اُن پر غلطی سے امن ہونے کا اعتماد کرنے اور یقین کرنے پر مَیں نے رجوع کی یعنی پھر اُن پر یقین کیا اور یہ یقین کسی دلیل سے نہیں ہوا بلکہ ایک نور کے سبب سے ہوا کہ اللہ تعالےٰ نے میرے دل میں ڈالا تھا اور یہ نور بہت سے معارف کی کنجی ہے اور جو شخص یہ خیال کرے کہ کشف صرف دلائل پر موقوف ہے تو وہ خدا کی رحمت کو تنگ کرتا ہے۔ رسول خدا صلے اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے معنی میں فمن یرد اللہ ان یھدیہ یشرح صدرہ للاسلام فرمایا ہے کہ وہ نور ہے جو اللہ دل میں ڈال دیتا ہے۔ پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب خدا تعالےٰ نے مجھکو اس مرض سے شفا دی تو میرے سامنے متعدد قسم کے طالبین یعنی جو حقیقت کی تلاش میں ہیں آحاضر ہوئے اور وہ چار گروہوں میں تھے۔ متکلّمین اور وہ دعوے کرتے تھے کہ وُہی صاحب رائے اور غور کرنے والے ہیں۔ باطنیہ اور وہ دعوے کرتے تھے کہ انہوں ہی نے امام معصوم سے سینہ بسینہ تعلیم پائی ہے۔ فلاسفہ وہ کہتے تھے کہ ہم ہی اہل منطق و برہان ہیں۔ صُوفیہ وہ خیال کرتے تھے کہ وُہی حضرت باری کے خاص اشخاص ہیں اور مکاشفہ اور مشاہدہ والے ہیں۔ پھر مَیں نے

اپنے دل میں کہا کہ سچ ان چاروں فرقوں سے خارج نہیں ہے اور یہی چاروں فرقے ہیں کہ سچ کی راہ کو ڈھونڈتے ہیں اور تقلید چھوڑنے کے بعد پھر تقلید میں پڑنے سے کچھ فایدہ نہیں ہے پس میں نے ان چاروں فرقوں کے طریق کی بخوبی تحقیقات کی سب سے پہلے مَیں نے علم کلام پر توجّہ کی اُس کو حاصل کیا اور سمجھا اور محققین کی کتابوں کا مطالعہ کیا اور خود مَیں نے اُس میں کتابیں تصنیف کیں مَیں نے اُس کو پورا علم اُس مقصد کے لیئے پایا جس کے واسطے وہ بنایا گیا ہے۔ مگر جو میرا مقصد تھا اُسکے لیئے وہ کافی نہ تھا ٭

پھر جب مَیں علم کلام سے فارغ ہوا تو مَیں نے علم فلسفہ پر توجّہ کی اور اِس علم کی کتابوں کو اپنی فراغت کے وقت میں جبکہ مجھکو اپنی تصنیف اور تدریس سے کہ تین سَو طالب علموں کو بغداد کے مدرسہ میں پڑھاتا تھا فرصت ہوتی تھی بہت کوشش سے بغیر مدد اُستاد کے پڑھا۔ پھر خدا تعالیٰ نے صرف مختلف اوقات میں مطالعہ کرنے ہی سے دو برس سے کم عرصہ میں اُن کے منتہی علوم پر مطلع کر دیا اور جب مَیں نے اُس علم کو سمجھ لیا تو ایک برس تک اُس کو سوچتا رہا اور دُہراتا رہا اور اُس کے دھوکے کی باتوں پر التفات کرتا رہا یہاں تک کہ جو کچھ اُس میں فریب اور دھوکا اور محض خیال بندی ہے اُس پر مجھ کو اطلاع حاصل ہوئی جسمیں مجھ کو ذرا بھی شک نہیں ہے ٭

بعد اس کے امام صاحب فلسفہ کو نہایت بُرا اور اُسکے متعدد مسائل کو کفر اور کسی گروہ فلاسفہ کو کافر و ملحد کسی کو مبتدع بتلاتے ہیں کتاب **تہافتہ الفلاسفہ** وہ اس سے پہلے لکھ چکے تھے۔ اِسی ضمن میں اُنھوں نے ابن سینا یعنی بوعلی کی اور فارابی کی تکفیر واجب بیان کی ہے اور بوعلی کے اس شعر پر کچھ التفات نہیں کیا۔

در دَہر چو من یکے و آنہم کافر
پس در ہمہ دَہر یک مسلماں نبود

بہرحال امام صاحب فرماتے ہیں کہ فلسفہ کو بخوبی سمجھ لینے کے بعد مَیں نے جان لیا کہ جو غرض ہے اُس کے لیئے یہ بھی غیر کافی ہے اور عقل جمیع مطالب کے احاطہ کے لیئے کافی نہیں ہے اور نہ تمام مشکلات سے پردہ اُٹھا دینے والی ہے ٭

پھر وہ باطنیہ فرقہ کے مسائل کی تحقیق پر متوجہ ہوئے جو امام معصوم سے تعلیم ہونے

کے قایل تھے اور اُس کی ردّ میں اُنھوں نے کتابیں لکھیں۔ پہلی کتاب اِسبابیں المستظہری ہے اور اُسپر جو لوگوں نے بغداد میں کچھ اعتراض کیئے تھے اُسکے جواب میں کتاب مفصل الخلاف لکھی اور جو اعتراض کہ ہمدان میں کیئے گئے تھے اُس کے جواب میں کتاب الدرج لکھی۔ اور جو اعتراض طوس میں کیئے گئے اُسکے جواب میں بھی کتاب لکھی اور اِن سب کے بعد کتاب القسطاس لمستقیم لکھی جس میں میزان علوم کا بیان ہے ؛

امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب میں اُس سے بھی فارغ ہو گیا تو مَیں نے تصوف کی طرف توجہ کی۔ اور مجھکو معلوم ہوا کہ صوفیہ کا طریقہ علم اور عمل دونوں سے پورا ہوتا ہے چنانچہ اس علم کے حاصل کرنے کو مَیں نے اُن کی کتابوں کا مطالعہ شروع کیا۔ جیسے قوت القلوب ابی طالب مکی۔ اور حارس محاسبی کی تصنیف کی ہوئی کتابیں۔ اور متفرق رسالے جنید و شبلی و ابی یزید بسطامی اور دیگر مشایخ کے یہانتک کہ اُن کے علمی مقاصد کی کُنہ مجھکو معلوم ہو گئی۔ اور تعلیم سے اور سُننے سے بھی مَیں نے کسی قدر اُن کے طریقہ کو حاصل کیا اور مجھ پر کھُل گیا کہ جو خاص الخاص باتیں اُن کے طریقے کی ہیں وہ سیکھنے سے نہیں آتیں بلکہ ذوق اور حال اور صفات کی تبدیل سے پیدا ہوتی ہیں ؛

وہ سوچے کہ جو علوم اُنھوں نے حاصل کیئے۔ حاصل کیئے۔ مگر سعادت اُخروی تقویٰ اور نفس کو خواہشوں سے روکنے کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی اور اِس کے لیئے سب سے اوّل دنیاوی علایق کو دل سے قطع کرنا اور جس گھر میں ہمیشہ رہنا ہے اُس طرف دل لگانا اور تمام ہمّت کو خدا کی طرف متوجہ کرنا ہے۔ اور یہ بات پُوری نہیں ہوتی جب تک جاہ و مال سے علاحدہ نہ ہو۔ اور علایق سے اور مشاغل سے بھاگ نہ جاوے ؛

وہ کہتے ہیں کہ پھر مَیں نے اپنے حال پر توجہ کی کہ مَیں تو بالکل علایق میں ڈوبا ہوا ہوں اور میرے اعمالوں میں سب سے اچھا عمل پڑھانا ہے مگر جو علوم پڑھاتا ہوں وہ کچھ بہت اہم نہیں ہیں اور نہ آخرت کے لیئے مفید ہیں۔ پھر مَیں نے علوم کے پڑھانے میں اپنی نیت پر خیال کیا تو وہ کچھ خُدا کے واسطے نہ تھا بلکہ طلب جاہ اور شہرت

کے لیئے تھا پس مَیں نے جان لیا کہ مَیں دوزخ کے کنارے پر ہوں اگر اسکی تلافی میں
مشغول نہوں ❖

پھر مدت تک اسکو سونچتا رہا۔ ایک دن بغداد سے نکلنے کا اور اُن علایق
اور مشاغل کے چھوڑ دینے کا مصمم ارادہ کرتا تھا اور دوسرے دن اُس ارادہ کو چھوڑ دیتا
تھا ایک قدم آگے بڑھاتا تھا اور دوسرا پیچھے ہٹا لیتا تھا۔ صبح تو طلب آخرت کی رغبت
مجھ میں اُبھرتی تھی اور شام کو خواہشوں کا لشکر اُس پر حملہ کر کے بدل دیتا تھا۔ اور یہ
حال ہوگیا تھا کہ دنیا کی خواہشیں تو زنجیریں ڈال کر کھینچتی تھیں کہ ٹھہرا رہ ٹھہرا رہ اور
ایمان کا پکارنے والا پکارتا تھا کہ چلدے چلدے عمر بہت تھوڑی رہ گئی ہے
اور تجھکو بہت لمبا سفر کرنا ہے اور جو کچھ تیرا علم اور تیرے اعمال ہیں وہ سب ریا ر
اور خیالات ہیں پھر اگر تو اب بھی مستعد نہیں ہوتا تو کب ہوگا اور اب بھی نہیں چھوڑتا
تو کب چھوڑے گا اس کے بعد عزم جزم ہوتا تھا کہ سب چھوڑ چھاڑ کر چلا جاؤں اور
بھاگ جاؤں پھر شیطان آڑے آجاتا تھا اور کہتا تھا کہ یہ حالت عارضی ہے
خبردار اگر تو نے ایسا کیا یہ حالت بہت جلد جاتی رہیگی اور اگر اُس کو مان لیا اور اتنی بڑی
جاہ اور شان زیبا کو چھوڑ دیا جسمیں نہ کچھ جھگڑا ہے نہ بکھیڑا پھر اگر تو نے چاہا تو میسّر
نہیں ہونے کی۔ اسی طرح مَیں دنیا کی خواہشوں اور آخرت کی تمناؤں کی ادھیڑ
بُن میں چھ مہینہ تک پڑا رہا۔ رجب ۴۸۸ھ ہجری میں یہ کام اختیار سے نکل گیا اور میری
زبان بند ہوگئی یعنی چُپ رہتا تھا بولتا نہ تھا یہاں تک کہ پڑھانا بھی چھوٹ گیا۔ مَیں
کوشش کرتا تھا کہ کسی دن دل خوش کرنے کے لیئے لوگوں کو پڑھاؤں مگر زبان سے
بات ہی نکلتی تھی اس طرح چپ رہتے رہتے میرے دل میں رنج و افسردگی پیدا
پیدا ہوئی اور اُسی کے ساتھ کھانا ہضم ہونے کی قوت جاتی رہی اور کھانا پینا
چھوٹ گیا یہاں تک کہ ایک گھونٹ بھی نہیں پیا جاتا تھا اور ایک لقمہ بھی ہضم
نہیں ہوتا تھا اور ضعف بڑھتا جاتا تھا یہاں تک کہ طبیبوں نے علاج چھوڑ دیا اور کہا
کہ کوئی حادثہ دل پر ہوا ہے اور مزاج میں سرایت کر گیا ہے اور کوئی رستہ اُس کے
علاج کا نہیں ہے بجز اس کے کہ جو غم لگ گیا ہے وہ بدل جاوے۔ جب میرا
یہ حال ہوا تو میں نے خدا سے التجا کی ایک مضطر کی سی التجا اُس نے میری دعا

قبول کی۔ یجیب المضطر اذا دعاہُ۔ اور مجھ پر جاہ اور اما ل اور جورو بچّوں اور دوستوں کا چھوڑنا آسان ہوگیا۔ اور میں نے ظاہر کیا کہ میں مکّہ کو جاتا ہوں مگر میرے دل میں مکہ کا جانا نہ تھا بلکہ شام میں جانا تھا میں نے اس لیئے چھپایا کہ خلیفہ کو اور دوستوں کو شام میں میرے مقام کی خبر نہ ہو غرضکہ بالطایف الحیل میں بغداد سے نکلا اس ارادہ پر کہ پھر کبھی نہ لوٹوں گا ٭

پھر میں شام میں پہونچا اور دو برس تک بجز گوشہ نشینی و تنہائی اور ریاضت اور مجاہدہ کے میرا اور کوئی شغل نہ تھا اور تزکیہ نفس اور تہذیب اخلاق اور تصفیہ قلب اور ذکر اللہ میں اُس طریقہ سے جو علم تصوّف سے حاصل کیا تھا مشغول رہتا تھا۔ مدّت تک مسجد دمشق میں معتکف رہا دِن کو مسجد کے مینار پر چڑھ جاتا اور دروازہ بند کرلیتا پھر بیت المقدّس میں جاتا اور صخرہ کے مکان میں جاکر دروازہ بند کرلیتا۔ پھر مجھ کو حج کا اور مدینہ منوّرہ کی زیارت کا شوق ہوا اور حجاز میں گیا۔ پھر لڑکوں نے اور دیگر امور نے مجھ کو وطن میں کھینچ بُلایا مگر میں نے تصفیہ قلب کے شوق میں گوشہ نشینی اختیار کی۔ حوادث زمانہ اور اہل و عیال کے امورات اور معاش کی ضرورت میرے مقصد میں خلل ڈالتی تھی اور گوشہ نشینی میں تشویش پیدا کرتی تھی اور میں اپنے حال کو اوقات متفرقہ میں درست کرتا رہتا تھا مگر باینہمہ میں نے اُس کام سے طمع منقطع نہیں کی تھی۔ موانعات کو دُور کرتا تھا اور پھر اپنا کام کرنے لگتا تھا اسی حالت پر دس برس گذر گئے اِن خلوتوں سے میں نے بہت فائدہ اُٹھایا اور یقین کرلیا کہ صرف صوفیہ ہی خدا کے رستہ پر چلتے ہیں ٭

اِس زمانہ میں فسق و فجور اور الحاد کی باتیں بہت زیادہ پھیل گئی تھیں اور جب میں نے دیکھا کہ بہت سے لوگوں کا ایمان ان سببّوں سے ضعیف ہوگیا ہے اور میں نے اپنے اوپر خیال کیا کہ آسانی سے ان باتوں کی بُرائیوں کو کھول سکتا ہوں مگر میں نے اپنے دِل میں کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو اِن ظالموں کے ہاتھ سے کیونکر بچوں گا اور جب میں لوگوں کو جن اُمور میں کہ وہ مبتلا ہیں اس کے برخلاف نصیحت کروں گا اور حق کی طرف بلاؤں گا تو تمام لوگ میرے دشمن ہوجاوینگے اور میں اُن کا مقابلہ کیونکر کرسکوں گا اور کس طرح زندگی بسر کروں گا۔ کیونکہ یہ باتیں زمانہ کی مساعدت

اور سُلطان متدیّن کی مدد سے پوری ہوتی ہیں - پس خدا نے یہ کیا کہ بغیر کسی تحریک کے سلطان وقت کے دل میں آیا اور مجھ کو نیشاپور میں جانے کا حکم دیا تاکہ ان بُرائیوں کا تدارک کروں +

پھر میں نے اِس باب میں اہل دل لوگوں سے مشورہ کیا اور سب نے متفق ہو کر کہا کہ عزلت چھوڑ دو اور جاؤ - اور بہت سے نیک لوگوں نے خوابوں میں دیکھا کہ میرا جانا باعث خیر و برکت کا ہوگا اور خدا تعالیٰ نے اس صدی کے سرے پر اُسکو مقدر کیا ہے اور بے شک خدا نے ہر صدی کے سرے پر دین کے زندہ کرنے کا وعدہ کیا ہے - پس میری امید مستحکم ہوگئی اور ان گواہیوں سے حسن ظن غالب ہوا اور ذیقعدہ سنہ ۴۹۹ ہجری مقدس میں نیشاپور گیا اور ذیقعدہ سنہ ۴۸۸ ہجری میں بغداد سے نکلا تھا اور مدت عزلت کی گیارہ برس ہوئی - فقط +

تمت

اصناف الفلاسفة وعلومهم

الامام الغزالی

وقوله فی اصناف الفلاسفة وعلومهم وفی وجوب تکفیرهم

علی ماصرح به فی کتابه

المسمی

بالمنقذ من الضلال

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وہ فرماتے ہیں کہ" اگرچہ فلاسفہ کے بہت سے فرقے ہیں لیکن اُن کے مذہبوں کے اختلاف کے لحاظ سے وہ تین قسم کے ہیں -

اوّل - دھریہ - وہ صانع عالم یعنی خدا کا انکار کرتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ عالم ہمیشہ سے اپنے آپ موجود تھا کسی نے اُسکو بنایا نہیں - ہمیشہ سے حیوان یعنی جاندار نطفہ سے اور نطفہ حیوانوں سے ہوتا رہا ہے اور اسی طرح ہمیشہ ہوتا رہے گا - اور یہی لوگ زندیق ہیں "-

مگر ہمکو ایک مشہور لطیفہ یاد ہے جو کسی شخص نے ان لوگوں سے پوچھا تھا کہ اگر تمہارا قول صحیح ہے تو یہ بتلاؤ کہ نطفہ حیوان سے پہلے تھا یا حیوان نطفہ سے - مرغی سے انڈا پہلے تھا یا مرغی انڈے سے - مگر ہمارے نزدیک ان کا صحیح مذہب نسبت انکار صانع کے یہ ہے کہ وہ صانع یعنی خدا سے بالکل انکار نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ شاید ہو - مگر اُسکا ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں ہے ؀

دوم - طبیعیون - ان لوگوں نے علم طبیعیات پر اور حیوانات اور نباتات میں جو عجائب صنع الٰہی ہیں اور جو انسان میں عجیب اور غریب تدبیریں ہیں اُن پر غور کرتے کرتے بمجبوری اس بات کے قایل ہوئے کہ کوئی بڑی حکمت والا قادر مطلق اور تمام چیزوں کے مقصد کو جاننے والا ہے - لیکن وہ اس بات کے بھی قایل ہو گئے کہ اعتدال مزاج کو بہت بڑی تاثیر ہے - حیوان کے قوے کے بنتے ہیں اور وہ سمجھ گئے کہ انسان کی قوت فاعلہ اُس کے مزاج کے تابع ہے اور اُس کے مزاج کے باطل ہونے کے ساتھ وہ بھی باطل ہو جاتی ہے - اور جب معدوم ہوتی ہے تو اعادہ معدوم نہیں ہو سکتا - اس بنا پر اُنھوں نے خیال کیا کہ نفس جب مر جاتا ہے تو پھر عود نہیں کرتا اور اسی لیئے اُنھوں نے آخرت کا اور دوزخ اور بہشت کا اور قیامت اور حساب کا انکار کیا - پس اُن کے نزدیک کوئی عبادت ایسی نہیں جس کا ثواب ہو اور نہ کوئی گناہ ایسا ہے جس کا عذاب ہو - یہ لوگ بھی زندیق ہیں - کیونکہ اصل ایمان اللہ پر اور آخرت پر ایمان لانا ہے - گو کہ یہ لوگ خدا پر اور اُسکی صفات پر ایمان لائے لیکن آخرت کا انکار کیا - مگر اس زمانہ میں ایک اَور فرقہ پیدا ہوا ہے جو اپنے تئیں ٹھیٹ مسلمان کہتا ہے اور طبیعیات عالم سے خدا کے ہونے اور اُسکی وحدانیت اَور اُسکی تمام صفات کمال پر استدلال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ طریقہ استدلال خود خدا نے ہمکو بتلایا ہے - قرآن مجید انھیں استدلالوں سے بھرا ہوا ہے کبھی خدا نے اپنے ہونے پر شہد کی مکھیوں میں شہد بنانے کی طبیعت کا ہونا بتلایا ہے - کہیں پرندوں کے ہوا پر اُڑنے کو دکھاتا ہے - کہیں جہازوں اور کشتیوں کے پانی پر چلنے کی تمثیل دیتا ہے - کہیں گائے بھینس کے خون اور پیٹ کے گوبر سے سفید دودھ اور خوشگوار غذا کے نکلنے کو دکھاتا ہے - دن ہونے اور رات آنے اور رات جانے اور دن آنے سے

نصیحت دیتا ہے۔ چاند۔ سورج۔ ستاروں سے عظمت دکھاتا ہے۔ کہیں بادلوں کے چلنے اور مینہہ برسنے گل پھول اور مختلف مزے کے میووں کے پیدا ہونے کو یاد دلاتا ہے۔ کہیں اندھیری رات میں بجلی کی چمک اور رعد کی کڑک سے ڈراتا ہے۔ اور پھر کہتا ہے کہ اسی میں نشانیاں ہیں سمجھنے والوں کو۔ پھر اپنی وحدانیت پر استدلال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر دو خدا ہوتے سوائے ایک کے تو یہ تمام کارخانہ درہم برہم ہو جاتا۔ اس بنا پر وہ کہتے ہیں کہ طبیعیات عالم سے خدائے واحد کے جاننے کا سبق خود خدا نے ہمکو دیا ہے ؛

وھم مع ذلك اٰمنوا باللّٰہ وملائکتہ وکتبہ ورسلہ والیوم الاٰخر وبقدر خیرہ وشرہ من اللّٰہ تعالےٰ والبعث بعد الموت۔ بل ھم اٰمنوا بکل ماجاء بہ محمدؐ رسول اللّٰہ خاتم النبیّین ؛

مگر وہ اس بات کو سوچتے ہیں کہ اللہ پر ایمان لانا کیا ہے۔ ملائکہ کا مفہوم کیا ہے خدا کی کتابوں کی حقیقت کیا ہے۔ رسالت کی ماہیت کیا ہے۔ یوم الآخر کیا چیز ہے۔ اور بھلائی و برائی دونوں کا خدا کی طرف سے ہونے کی کیا مراد ہے۔ اور مرنے کے بعد اُٹھنے کی کیا حقیقت ہے ؛

وہ اُسکی تحقیق بقدر اپنے علم و استعداد کے وبالاستدلال من فطرت اللّٰہ التی فطرنا علیہا والقراٰن الّذی انزل علیٰ محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلّم ومن سنۃ الرّسول ما ثبت عندھم کے لحاظ سے اُسکی نسبت اپنا عقیدہ قایم کرتے ہیں ولا یبالون یقول زید وعمرو دون قول اللّٰہ ورسولہ۔ یہ فرقہ اپنے تئیں ٹھیٹ مسلمان اور اپنے مذہب کو ٹھیٹ اسلام کہتا ہے مگر اَور لوگ اُن کو حقارت سے طبیعیین یا نیچری کہتے ہیں وہ سب لقبوں سے جو اُن کو دئیے جاویں خوش ہیں اور کہتے ہیں کہ جو حقارت سے حقارت کا لقب ہمکو دیا جاوے۔ ہمارے مذہب یا عقاید کو اُس سے حقارت نہیں ہوتی بلکہ اُس حقیر لقب کو عزّت اور اُسمیں برکت ہو جاتی ہے۔ افسوس کہ امام غزالی صاحبؒ مرگئے ورنہ اُن سے پوچھا جاتا کہ جناب اس فرقہ کی نسبت آپ کیا فرماتے ہیں۔ اگر پاؤں پاؤں چلکر نہیں آسکتے تو خواب ہی میں آکر بتا جائیے۔ مگر میرا دل کہتا ہے۔ ھم من اھل الجنّۃ۔ بحق محمدؐ واٰلہٖ ؛

سوم۔ الالٰھیون۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ فرقہ متاخرین فلاسفہ کا ہے اور انھیں میں سقراط ہے جو استاد ہے افلاطون کا جو استاد ہے ارسطاطالیس کا۔ ان سب نے پہلے دونوں فرقے دہریہ وطبیعیہ کی تردید کی ہے۔ پھر ارسطاطالیس نے افلاطون کی اور سقراط کی اور ان سب فلاسفہ الٰہیین کی جو اس سے پہلے تھے تردید کی ہے۔ مگر با اینہمہ اس کے مذہب میں بھی کچھ کچھ رذائل کفر باقی رہ گئے ہیں۔ پس اس کی بھی اور ان کی بھی جو فلاسفہ اسلامیین میں سے ان کے پیرو ہیں جیسے کہ ابن سینا اور فارابی وغیرہ سب کی تکفیر واجب ہے۔

کبرت کلمۃ تخرج من افواھھم۔ العجب ثم العجب من الامام حجۃ الاسلام ابی حامد محمد ن الغزالی رحمۃ اللہ علیہ ان یقول لرجلٍ ھو یقول انا مسلم ویعتقد ان لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ انہ واجب تکفیرہ۔ اللھم اغفرہ وارحم واحفظنا من شرور انفسنا ومن سیئات اعمالنا من یھدیہ اللہ فلا مضل لہ ومن یضللہ فلا ھادی لہ واشھد ان لا الہ الا اللہ واشھد ان محمدًا رسول اللہ ؛

قولہ رحمہ اللہ فی اقسام علومھم

امام صاحب فرماتے ہیں کہ فلاسفہ کے علوم چھ قسم کے ہیں۔ ریاضی منطقی طبیعی۔ الٰہی۔ سیاستی۔ خلقی۔ یعنی اخلاقی ؛

اوّل علم ریاضی متعلق ہے علم حساب وہندسہ ودرعلم ہیئت سے اوران علوم کی کوئی چیز امور دینی سے متعلق نہیں ہے۔ بلکہ وہ علوم مضبوط دلیلوں پر مبنی ہیں کہ ان کے سمجھنے کے بعد ان کی مخالفت کے لیئے کوئی راہ ہی نہیں ہے۔

لیکن امام صاحب کا یہ قول نسبت علم ہیئت کے کسی طرح صحیح نہیں ہے جسقدر علم ہیئت علماء ومفسّرین کی ان تفسیروں سے جو انھوں نے آیات قرآنی متعلق علم ہیئت کے کی ہیں اور دیگر احادیث اور روایات مرویہ مذہب اسلام میں

بیان ہوئی ہیں وہ کسی طرح علم ہیئت کے موافق نہیں ہیں - ایک آسمان سے دوسرے آسمان میں پانسو برس کی راہ کا فاصلہ ہونا - آسمانوں میں دریاؤں کا ہونا - آفتاب کا گرم پانی کے چشمہ میں ڈوبنا وغیرہ وغیرہ ایسے مسائل ہیں کہ علم ہیئت قدیم یونانی جو فلاسفہ الہیین کا تھا بالکل اُسکی تکذیب کرتا ہے اور وہ اس علم کی تکذیب کرتے ہیں جلال الدین سیوطی نے جوابات قرآنی اور روایات اسلامی سے اخذ کرکے ایک ہیئت اسلامی بنائی ہے اور نیز ایک رسالہ مسمیٰ بہ الھیئۃ السنیہ فی الھیئۃ السُّنیہ تحریر کیا ہے - ایک مسئلہ بھی اُسکا علم ہیئت یونانی سے موافقت نہیں رکھتا - اُسمیں باسناد روایات لکھا ہے کہ عرش یعنی فلک الافلاک کے گرد چار نہریں ہیں - ایک نور کی - ایک نار کی - ایک برف کی - ایک پانی کی - پھر لکھا ہے کہ کل دنیا کے لوگوں کی جس قدر بولیاں ہیں اُتنی ہی زبانیں عرش کی ہیں پھر لکھا ہے کہ عرش سُرخ یاقوت کا ہے اور عرش کے نیچے بحر مسجور ہے - ایک روایت کی سند پر لکھا ہے کہ عرش سبز زمرد کا ہے اُس کے چار پاؤں یاقوت احمر کے ہیں عرش کے آگے ستر ہزار پردے ہیں ایک نور کا ایک ظلمت کا - جبرئیل نے کہا کہ اگر میں ذرا بھی پاس جاؤں تو جل جاؤں ؎

اگر یک سر موئے برتر پرم
فروغ تجلّی بسوزد پرم

پھر لکھتے ہیں کہ زمین کے گرد پیتل کا پہاڑ ہے جو زمین کے محیط ہے پھر لکھتے ہیں کہ سات زمینیں مثل سات آسمانوں کے تو پر تو ہیں - ہر ایک زمین کی موٹائی پانسو برس کی راہ چلنے کے برابر ہے اور ہر ایک طبقۂ زمین کو ایک دوسرے سے اسیقدر فاصلہ ہے - رعد کو وہ ایک فرشتہ اور اُسکی آواز کو کڑک اور اُسکی بھاپ یا کوڑہ کی چمک کو بجلی قرار دیتے ہیں - آسمانوں کو مثل ایک قبہ کے کہتے ہیں اور اُس میں دروازے قرار دیتے ہیں -

مد و جزر سمندر کی بابت روایت کرتے ہیں کہ جب فرشتہ سمندر میں پاؤں رکھدیتا ہے تو مد ہوتا ہے جب نکال لیتا ہے تو جزر ہوتا ہے -

غرضکہ اسی طرح لغو و مہمل موضوع روایتیں اسلام میں ملائی ہیں اور لوگ سمجھتے

ہیں کہ یہی مذہب اسلام ہے اور اسپر یقین کرنا چاہیئے اور علماء نے بھی مثل روایات
مذہبی کے اُن کو اپنی تصنیفات میں جگہ دی ہے اور علم ہیئت یونانی ان سب کی
تکذیب کرتا ہے۔

پس ہیئت یونانی اور اُس کے مسائل کو بالکلیہ دین سے تعلق ہے تاکہ
اُن کی تردید کیجاوے یا وجہ تطبیق بیان ہو۔

اگر ہم ہیئت قدیم یونانی سے درگزر کریں اور ہیئت جدید پر جواب تمام علمی دنیا
میں مسلّم ہے نظر ڈالیں اور دیکھیں کہ ہر ملک کے اہل علم کا اُسپر اتفاق ہوتا جاتا ہے تو
وہ تو مثل آگ اور خشک پھونس کے موجودہ مسائل اسلام کے نہ کہ ٹھیٹ اسلام
کے برخلاف ہے پس یہ کہنا کہ دین کو نفیاً و اثباتاً اُسکی کسی چیز سے تعلق نہیں ہے
صریح غلطی ہے۔

دوم علم منطق۔ اُسکی نسبت بھی وہ لکھتے ہیں کہ اُس کے مسائل کو دینیات
سے کچھ تعلق نہیں ہے اور یہ بات قابل تسلیم کے ہے۔ مگر یوں کہنا چاہیئے کہ دینیات
میں وُہی مسائل ہیں جو علم منطق میں ہیں۔

سوم علم طبیعی۔ اسکی نسبت امام صاحب نے اپنی کتاب میں بہت کم
لکھا ہے اور کتاب تہافۃ الفلاسفہ کا حوالہ دیا ہے اور کتاب تہافۃ الفلاسفہ
میں وہ اس علم کی اس طرح پر تشریح کرتے ہیں کہ علوم طبیعیات آٹھ اصولوں پر
منقسم ہیں۔

(۱) وہ جو جسم سے بہ حیثیت جسم ہونے کے اُسکی تقسیم اور حرکت اور تغیر سے
اور حرکت کے توابع سے یعنی زمانہ۔ جگہ۔ خلا سے متعلق ہیں۔

(۲) وہ علوم جن میں آسمانوں کا اور اُن کا جو فلک قمر کے پیٹ میں ہیں عناصر
اربع (خاک و آب و باد و آتش) اور اُن کی طبیعتوں کا اور اُن کے اپنی اپنی جگہ پر ہونے
کی وجہ کا بیان ہے۔

(۳) وہ علم جن میں چیزوں کے ہونے اور بگڑ جانے اور چیزوں کی پیدایش
ہو جانے اور پیدایش ہونے اور بڑے ہونے اور بڈھے ہونے اور ایک چیز کو
دوسری چیز میں بنجانے اور نچھتروں کے اثر میں جو آسمانوں کی شرقی و غربی حرکتوں

کے سبب سے اشخاص کی خرابی ہوتی ہے بیان ہے۔

(۴) وہ علم جس میں اُن باتوں کا بیان ہے جو عناصر اربع کے باہمی امتزاج سے ظاہر ہوتے ہیں اور اُن کے سبب سے آثار علویہ بادل مینھہ۔ کڑک۔ بجلی ہالہ۔ قوس قزح کا ہونا۔ بجلی کا گرنا۔ جھکڑ یا ہوا کا چلنا۔ بھونچال کا آنا ظہور میں آتے ہیں ؛

(۵) علم معدنیات۔

(۶) علم نباتات۔

(۷) علم حیوانات۔

(۸) علم نفوس حیوانی۔

یعنی اُن قوتوں کا بیان جن سے حیوانات چیزوں کو دریافت کرسکتے ہیں اور یہ کہ نفس انسانی بدن کے مرجانے سے نہیں مرتا اور وہ ایک جوہر روحانی ہے اسکو فنا نہیں ہوسکتی ؛

امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ آٹھوں امور تو بطور اصول کے تھے اور اُن کے فروعات سات ہیں۔

(۱) طب اور اسکا مقصد بدن کے مبادی کا اور اُس کے احوال کا بلحاظ صحت اور مرض اور اُسکے سببوں اور اُس کی دلیلوں کا جاننا ہے تاکہ مرض کو دور کیا جاوے اور صحت کی حفاظت ہو۔

(۲) احکام نجوم۔ اور وہ ایک اٹکل ہے ستاروں کی شکلوں سے اور اُن کے ملنے سے استدلال کرنے میں کہ دنیا کا اور ملک کا اور پیدایش کا اور سال کا حال کس طرح پر ہوگا ؛

(۳) علم فراست۔ (علم قیافہ) اور وہ استدلال کرنا ہے خلقی ہیئت سے اخلاق پر۔

(۴) تعبیر۔ اور وہ استدلال کرنا ہے سونے کی حالت کے تخیلات سے جیسا کہ نفس نے اُس کو عالم غیب میں دیکھا ہے اور قوت متخیلہ نے اُسکو دوسری مثال میں تخیل کردیا ہے ؛

(۵) علم طلسمات اور وہ آسمانوں کے قوتے کا اجرام ارضی سے ملانا ہے تاکہ اس ملانے سے عالم ارضی میں ایک عجیب و غریب کام کرے۔

(۶) علم نیرنجات۔ اور وہ زمین کی متعدد خاصیت کی چیزوں کی قوتوں کا ملانا ہے تاکہ اُس سے کوئی عجیب چیز پیدا ہو جاوے۔

(۷) علم کیمیا۔ اور وہ معدنی چیزوں کے خواص کا تبدیل کرنا ہے تاکہ اُس سے سونا اور چاندی بن جاوے۔

اسکے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ ان علوم کے کسی امر سے شرعاً مخالفت لازم نہیں ہے۔ صرف چار مسئلے ان علموں کے ہیں جن میں ہم مخالفت کرتے ہیں:۔

پہلا مسئلہ۔ حکماء کا یہ قرار دینا ہے کہ دو چیزوں یعنی سبب اور مسبب کا ملنا جو ظاہر میں دکھائی دیتا ہے۔ یہ ملنا لازمی اور ضروری ہے اور نہ تو یہ قدرت میں ہے اور نہ امکان میں ہے کہ سبب بغیر مسبب کے پیدا ہو اور مسبب بغیر سبب کے۔

دوسرا مسئلہ۔ اُن کا یہ قول ہے کہ نفوس انسانی مستقل چیزیں ہیں اور خود اپنے آپ سے موجود ہیں جسم میں پیوستہ نہیں ہیں اور موت کے معنی بدن سے اُن کا منقطع ہو جانا ہے۔ مگر وہ بدستور ہر حال میں اپنے آپ سے موجود ہیں۔

تیسرا مسئلہ۔ اُن کا یہ قول ہے کہ ان نفوس کا معدوم ہونا محال ہے بلکہ جب یہ پائے جاتے ہیں تو ابدی اور سرمدی ہوتے ہیں اُن کا فنا ہونا متصور نہیں۔

چوتھا مسئلہ۔ اُن کا یہ قول ہے کہ ان نفوس کا جبکہ وہ جسموں سے علیحدہ ہو جاویں تو پھر اُن کا جسموں میں دوبارہ آنا محال ہے۔

ہم ان چاروں مسئلوں کی صحت و عدم صحت پر پھر کسی آرٹکل میں بحث کرینگے۔ اس وقت یہی بتلانا ہے کہ صرف یہی چار مسئلے نہیں ہیں بلکہ اُن علوم کے اور بھی مسائل ہیں جو مذہب اسلام یا موجودہ مسائل اسلام کے برخلاف ہیں۔

علوم طبیعی تمام اُن امور کے وقوع سے انکار کرتے ہیں جو مافوق الطبیعۃ ہیں اور یہی ایک ایسا مسئلہ ہے جو موجودہ مسائل مسلمہ اسلام کے کلیتہً برخلاف ہے جس سے تمام معجزات انبیاء علیہم السلام اور کرامات اولیاء رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے انکار لازم آتا ہے

پس اس مسئلہ کی تردید یا توفیق اہل اسلام کو ضروری ہے -

علوم طبیعی امکان محض کو حجت نہیں قرار دیتے جب تک کہ اُن کا وقوع نہ متحقق ہو اور اس سے تمام دلائل علم کلام کے ساقط ہو جاتے ہیں -

علوم طبیعی تبدیل ماہیت اشیار کے منکر محض ہیں اور لا تبدیل لخلق اللہ کے قایل ہیں مگر موجودہ اصول اسلام اُس کے برخلاف ہیں -

علم نجوم - نہایت تعجب ہے کہ امام صاحب اس علم کی نسبت یہی تحریر فرماتے ہیں کہ اُس سے مخالفت لازم نہیں ہے حالانکہ اس علم کے مسائل کثیر ایسے ہیں جنکو اسلام غلط اور جھوٹا بیان کرتا ہے -

علم نجوم کے وہ مسائل جو حسابیات سے متعلق ہیں مثل حرکات و اجتماع و تفرق کواکب اور کسوف و خسوف جسکی تحقیق بذریعہ رصد کے کیگئی ہے اور جن کے حساب زیچوں اور تقویموں میں مندرج ہیں درحقیقت وہ مسائل نجوم نہیں ہیں بلکہ مسائل حسابیہ علم ہیئت ہیں جو اہل تنجیم کام میں لاتے ہیں - اور اُس حرکت اور اجتماع و افتراق سے جو نتایج آفاق میں پیدا ہوتے ہیں وہ بھی علم نجوم کے مسائل نہیں ہیں بلکہ علم طبیعیات کے (جمیں نجوم داخل نہ ہو) مسائل محققہ ہیں - اہل تنجیم اُن مسائل کو بھی کام میں لاتے ہیں -

علم نجوم خالص وہ علم ہے جس سے انسانوں کی قسمت اُن کی زندگی و موت اُن کی عمر اُن کی بیماری و صحت اُن کی آیندہ زندگی کے حالات دولتمندی و مفلسی وغیرہ کی پیشین گوئی کی جاتی ہے - اوقات کی اور ایام کی سعادت و نحوست بتائی جاتی ہے ہر ایک کام کے لیئے ایک ساعت نیک سمجھتے ہیں جس میں اُس کے کرنے کی اجازت دی جاتی ہے اور اُس کے سوا ساعات بد سمجھے جاتے ہیں جن میں اُسی کام کے کرنے کو برا یا منحوس یا مثمر خلاف مراد سمجھا جاتا ہے - قبل وقوع کسی واقعہ کے جو انسان سے متعلق ہے اُسکے وقوع کی پیشین گوئی کی جاتی ہے - پس درحقیقت اصلی علم نجوم یہ ہے جسکو عقل اور مذہب اسلام جھوٹا اور باطل بتاتا ہے +

علم طلسمات - امام صاحب نے جسکو علم طلسمات قرار دیا ہے وہ قدیم علم کہنہ ضالہ کا ہے کیسے قوائے آسمانی اور کیسا اُن کو اجرام ارضی سے ملانا - اسی کا نام عرف عام میں

جادوگری ہے جسکی تفریق عقلاً اور اسلاماً ہر مسلمان کو لازم ہے۔ تعجب ہے کہ امام صاحب لکھتے ہیں کہ اس علم سے شرعاً مخالفت لازم نہیں ہے۔
مثل مشہور ہے کہ جادو برحق ہے مگر کرنے والا کافر ہے اس مثل کے پہلے جملہ میں غلطی ہے صحیح مثل یوں ہونی چاہیئے کہ جادو غلط اور جھوٹ اور فریب ہے مگر کرنے والا کافر ہے ؛

علم کیمیا کی نسبت جو امام صاحب نے لکھا ہے اُسکی نسبت ہم کچھ لکھنا نہیں چاہتے کیونکہ وہ اس علم سے بالکل ناواقف معلوم ہوتے ہیں اور سونا اور چاندی ہی بنانے کی دھن میں پڑے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔

چہارم۔ علم الٰہی یعنی الٰہیات۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ خود فلاسفہ کے مسائل الٰہیات میں اختلاف ہے مگر ارسطاطالیس کا مذہب جیسا کہ فارابی اور ابن سینا نے بیان کیا ہے قریب تر مذہب اسلام کے ہے صرف بیس مسئلوں میں غلطی ہے۔ تین مسئلے تو ایسے ہیں جن کے سبب سے اُن کی تکفیر واجب ہے۔ اور سترہ مسئلے ایسے ہیں جن کے سبب سے اُن کو اہل بدع کہنا لازم ہے۔ اس کتاب میں امام صاحب نے صرف اُن تین مسئلوں کا مختصراً بیان کیا ہے اور وہ تین یہ ہیں:-

(۱) اُن کا یہ کہنا کہ اجساد محشور نہیں ہونے کے اور ثواب یا عذاب روح مجردہ کو ہوگا اور عذاب روحانی ہوگا نہ جسمانی۔

(۲) اُن کا یہ کہنا کہ خدائے تعالےٰ کو کلیات کا علم ہے جزئیات کا علم نہیں ہے ؛

(۳) اُن کا یہ کہنا کہ عالم قدیم و ازلی ہے۔

باقی مسائل جو صفات کی تقریر و تفہیم سے متعلق ہیں یا اُن کا یہ کہنا کہ خدا اپنی ذات سے علیم ہے اور ذات سے زیادہ نہیں جانتا اور اسیطرح کے اَور مسائل ہیں۔ ان مسائل میں اُن کا مذہب معتزلیوں کے مذہب کے قریب ہے اور معتزلیوں کی تکفیر واجب نہیں ہے اسکی تفصیل کتاب التفرقہ بین الاسلام والزندقہ میں بیان ہوئی ہے ؛

پنجم۔ علم سیاست۔ اس کی نسبت امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس علم حکمار کا کلام مصلحت دنیوی سے اور سلطنت سے علاقہ رکھتا ہے اور اُنھوں نے اُسکو کتب منزلہ من اللہ اور احکام ماثورہ اولیار سے اخذ کیا ہے ؛

اس بیان سے امام صاحب کا مقصد یہ ہے کہ اس علم میں بھی شرعاً مخالفت لازم نہیں ہے۔ مگر مجھکو اس میں بھی کلام ہے کیونکہ اگر اُن تمام احکام کو جو کتب فقہ میں مندرج ہیں احکام شرعی قرار دیئے جاویں تو متعدد مسایل سیاست حکمار میں اور اُن میں اختلاف بیّن ہے پھر کیا وجہ ہے کہ شرعاً اُن کی مخالفت لازم نہ ہو ÷

ششم۔علم اخلاق۔اس کی نسبت بھی امام صاحب فرماتے ہیں کہ وہ صفات نفس اور اُسکے اخلاق اور اُسکی درستی اور مجاہدات سے متعلق ہے اور انھوں نے اُسکو کلام صوفیہ کرام سے اخذ کیا ہے یعنی اُس کی بھی شرعاً مخالفت لازم نہیں ہے۔

مگر اسمیں نہایت شبہ ہے کہ آیا حکمار نے وہ علم اور اُس کا طریقہ صوفیہ کرام سے اختیار کیا ہے یا صوفیہ کرام نے حکمار عظام سے۔علاوہ اسکے وہ طریقہ اختیار کرنا اور اُس طریقہ سے تہذیب نفس اور صفات نفسانی کا حاصل کرنا مقصود شارع علیہ السلام ہے یا نہیں۔اور مذاہب سے قطع نظر بمقتضائے فطرت انسانی جس میں مرضی الٰہی مضمر ہے سمجھا جاسکتا ہے۔یا نہیں ÷

یہ ہیں خیالات امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے۔اور انشاء اللہ تعالیٰ کسی وقت ہم اِن مسائل پر بموجب اپنی تحقیق کے بحث کریں گے۔ واللہ المستعان ÷

تمت بالخیر

اَلرُّوحُ وَحَقِيقَتُهَا

الامام الغزالی رحمہ اللہ

و

اَلرُّوحُ وَحَقِيقَتُهَا

هذا انتخاب من کتابه

المسمی

بالمضنون به على غير اهله وانا سميته بالمضنون الاخير

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

امام صاحب فرماتے ہیں کہ روح کوئی جسم نہیں ہے کہ وہ بدن میں اس طرح چلی گئی ہو جیسے پانی برتن میں اور نہ عرض ہے یعنی ایسی چیز نہیں ہے جو کسی دوسرے کے ساتھ قایم ہو اور دل و دماغ میں اس طرح گھس گئی ہو جیسے کالی چیز میں کالکی یا عالم میں علم بلکہ وہ جوہر ہے یعنی آپ اپنے آپے سے قایم ہے۔ کیونکہ وہ اپنے آپے کو اور اپنے پیدا کرنے والے کو جانتی ہے اور معقولات کو پالیتی ہے اور جو چیز کہ دوسری چیز کے ساتھ قایم ہوتی ہے یعنی عرض ہوتی ہے اُس میں یہ صفتیں نہیں ہوتیں ؛

اور وہ جسم بھی نہیں ہے کیونکہ جسم تقسیم ہونے کے لایق ہوتا ہے یعنی اُسکے دو چار دس بیس وغیرہ حصے ہو سکتے ہیں اور روح تقسیم ہونے کے قابل نہیں ہے اور دلیل سے ثابت ہے کہ وہ واحد ہے اور تمام عقلا نے اتفاق کیا ہے کہ وہ جزو لایتجزیٰ کے مانند ہے یعنی ایسی شئے ہے کہ تقسیم نہیں ہو سکتی *

اور وہ متحیز بھی نہیں ہے یعنی اُس نے کوئی جگہ بھی نہیں گھیری ہے جیسے کہ ہر ایک جسم بقدر اپنے جسم کے جگہ گھیرے ہوئے ہے۔ کیونکہ جو چیز متحیز یعنی جگہ گھیرے ہوئے ہوتی ہے وہ تقسیم کے قابل ہوتی ہے اور جزو لایتجزیٰ یعنی چھوٹی سے چھوٹی چیز جو جگہ گھیرے ہوئے ہو اور تقسیم نہ ہو سکے اُسکا ہونا باطل ہے یعنی محال ہے پس ثابت ہے کہ روح جوہر ہے یعنی اپنے آپ سے قایم ہے اور متحیز یعنی جگہ گھیرے ہوئے بھی نہیں ہے *

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ روح نہ تو انسان کے بدن میں داخل ہے اور نہ اُس سے خارج ہے اور نہ اُس سے ملی ہوئی ہے اور نہ اُس سے جدا ہے کیونکہ یہ سب باتیں ایسی چیز سے علاقہ رکھتی ہیں جس کا جسم ہو اور متحیز ہو اور روح میں ان میں سے کوئی بات بھی نہیں ہے *

پھر فرماتے ہیں کہ وہ کسی جہت میں بھی نہیں ہے اور نہ کسی جگہ میں حلول کیئے ہوئے ہے کیونکہ یہ صفتیں بھی جسمدار چیز سے یا ایسی چیز سے جو دوسری چیز کے ساتھ موجود ہو یعنی عَرَض ہو علاقہ رکھتی ہیں اور روح جسم ہونے سے اور عَرَض ہونے سے پاک ہے *

مگر واضح ہو کہ کرامیہ اور حنبلی یعنی حضرت امام احمد حنبل کے پیرو روح کو جسم مانتے ہیں اور اشاعرہ اور معتزلہ اُسکا جسم تو نہیں مانتے مگر اُس کے لیئے جہت کا ہونا تسلیم کرتے ہیں *

جبکہ امام صاحب نے روح کو ایسا مانا کہ وہ ایک جوہر یعنی ایک ذات ہے اور قایم بالذّات ہے یعنی آپ اپنے آپ سے قایم ہے اور اپنے آپ کو جانتی اور معقولات کو دریافت کرلیتی ہے اور نہ جسم ہے اور نہ متحیز ہے اور نہ تقسیم کے قابل ہے اور نہ کسی خاص طرف کو ہے اور نہ کسی خاص جگہ میں حلول کیئے ہوئے

اور نہ کسی دوسری چیز کے ساتھ قایم ہے۔ اور نہ کسی جسم میں داخل ہے نہ اُس سے خارج ہے اور نہ اُس سے ملی ہوئی ہے اور نہ اُس سے جُدا ہے۔ تو یہی سب صفتیں خدا کی ذات پاک کی ہیں اور اس سے لازم آتا ہے کہ روح بھی خدا کی مانند ہے ؛

اسکا جواب امام صاحب یہ دیتے ہیں کہ خدا میں بھی یہ صفتیں ہیں مگر یہ صفتیں خدا کی مخصوص صفتوں میں[1] سے نہیں ہیں بلکہ خدا کی مخصوص صفتیں اُسکا قیوم ہونا ہے یعنی وہ اپنی ذات سے قایم ہے اور باقی تمام چیزیں اُسکی ذات کے سبب سے قایم ہیں اور آپ ہی آپ موجود ہے اور سب چیزیں آپ ہی آپ موجود نہیں ہیں بلکہ اُن کا وجود عارضی ہے اور خدا کا وجود ذاتی ؛

جو جواب کہ امام صاحب نے دیا اگر اُسکو تسلیم کرلیا جاوے تو اُن صفات سے جو روح کی بیان کی ہیں یہ بات لازم ہوتی ہے کہ روح قدیم اور غیر مخلوق ہے ؛

اسکا جواب عجیب طرح سے امام صاحب نے دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ روح کو جو غیر مخلوق کہتے ہیں اُسکا مطلب یہ ہے کہ اُسکا اندازہ کمیت سے کہ کتنی ہے نہیں ہوسکتا اس لیئے کہ کسی چیز کا اندازہ اس طرح پر کہ کتنی ہے اُس وقت ہوسکتا ہے جبکہ وہ متحیز ہو یعنی کسیقدر جگہ کو گھیرے ہوئے ہو اور تقسیم ہوسکتی ہو۔ مگر روح نہ متحیز ہے اور نہ تقسیم ہوسکتی ہے نہ اُس کے ٹکڑے ہوسکتے ہیں۔ مگر اُس کو مخلوق اس لیئے کہتے ہیں کہ وہ پیدا ہوئی ہے اور قدیم نہیں ہے اور وہ حادث ہوتی ہے یعنی پیدا ہوتی ہے جبکہ نطفہ میں اُس کے قبول کرنے کا استعداد پیدا ہوتا ہے ؛

امام صاحب کا مذہب یہ ہے کہ ارواح بشری قبل وجود ابدان کے موجود نہیں ہیں بلکہ بعد وجود ابدان کے حادث ہوتی ہیں جیسے صورت آئینہ میں۔ کیونکہ اگر قبل وجود ابدان کے موجود ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو کل انسانوں کیلیئے

---

[1] خدا کی کُل صفات مخصوص ہیں۔ خدا کی صفات کو مخصوص اور غیر مخصوص قرار دینا صحیح نہیں ہے ۱۲

روح واحد ہوگی یا کثیر یعنی بہت سی ہونگی - پھر وہ ایک لمبی دلیل لکھتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں کہ قبل وجود ابدان روح کا واحد ہونا یا کثیر ہونا دونوں باطل ہیں اور جب وہ دونوں باتیں باطل ہوئیں تو روح کا قبل ابدان موجود ہونا باطل ہوگیا *

امام صاحب سے پوچھا گیا کہ جب ارواح بشری کثرت سے موجود نہیں ہوسکتیں تو انسانوں کے بدن سے اُن کے مرنے پر جُدا ہو جانے کے بعد کیونکر کثرت سے موجود ہو جاوینگی اور آپسمیں تغایر بھی ہونگی *

اِسکا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ بدن کے ساتھ متعلق ہونے کے بعد روحوں نے مختلف اوصاف مثلاً علم وجہل اور صفائی اور کدورت اور حُسن اخلاق اور اخلاق قبیح حاصل کیئے ہیں اور اسی سبب سے وہ ایک دوسری سے متغائر ہوگئی ہیں اور اُن کی کثرت سمجھ میں آتی ہے - مگر جسموں سے متعلق ہونے کے پہلے اس تغایر کی اسباب موجود نہ تھے اور اسی لیئے اُن کا کثیر ہونا باطل تھا *

مگر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جب امام صاحب نے روح کو مادّی نہیں مانا بلکہ ایک جوہر غیر متحیز یعنی بغیر جسم کے مانا ہے اور یہ تسلیم کیا ہے کہ نہ وہ جسم میں داخل ہے نہ اُس سے خارج ہے اور نہ اُس سے ملی ہوئی ہے اور نہ اُس سے جُدا ہے بلکہ اُس کا تعلق بدن سے صرف ایسا ہے جیسے کہ صورت کا آئینہ میں تو وہ انسان کے افعال سے اخلاق حسن یا اخلاق قبیح کیونکر حاصل کرسکتی تھی تاکہ انسانوں کے مرنے کے بعد اُن کی روحوں میں تغایر پیدا ہو اور کثرت روحوں کی وجود پذیر ہو *

علاوہ اِس کے ایک امر بحث طلب اَور باقی رہا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسانوں میں توالد اور تناسل جاری ہے اور آن واحد میں بہت سے نطفے روح کے قبول کرنے کا استعداد پیدا کرتے ہیں - اور ضرور ہے کہ ہر ایک کے لیئے روح حادث ہو - پس روح کا آن واحد میں کثرت سے حادث ہونا یا موجود ہونا بلا کسب کسی اختلاف کے لازم آتا ہے اور جو کہ کوئی زمانہ اور کوئی آن ایسے نطفوں کے وجود سے جنہوں نے روح کے قبول کرنے کا استعداد پیدا کرلیا ہو خالی نہیں ہے تو ہر آن میں روح کا کثرت سے موجود ہونا بروقت وجود ابدان کثیر لازم آتا ہے اور کثرت ارواح موجودہ باطل نہیں ہوتی *

امام صاحب نے جو یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ رُوحیں پہلے سے موجود نہیں ہیں بلکہ اجساد کے ساتھ حادث ہوتی ہیں تو اس حدیث کے کہ "خلق اللہ تعالیٰ الارواح قبل الاجساد بالفی عام" یعنی اللہ تعالیٰ نے روحوں کو دو ہزار برس پہلے جسموں سے پیدا کیا ہے کیا معنی ہوں گے +

اس کے جواب میں امام صاحب عاجز ہو گئے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اسمیں تاویل کرنی چاہیئے اور تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس حدیث میں ارواح سے ارواح ملائکہ مراد ہیں اور اجساد سے اجساد عالم وَفِیہِ مَافِیہِ +

جو مذہب کہ امام صاحب نے اختیار کیا ہے اُسمیں ایک اور دقّت ہے کہ نطفہ کی یا مادّہ کی یا عناصر کی ترکیب اور امتزاج سے جو جسم لطیف حادث ہوتا ہے وہ وہ شئے ہے جس سے نموّ اور جسم کا وجود متعلق ہے اور وہ اشجار و حیوان دونوں سے علاقہ رکھتا ہے جو کیفیت اور استعداد کسی درخت کے بیج میں بو دینے کے بعد پیدا ہوتی ہے وہی نطفہ میں بھی پیدا ہوتی ہے اور وُہی اُس مادّہ میں پیدا ہوتی ہے جس سے خود بخود کیڑے مکوڑے حشرات الارض پیدا ہوتے ہیں۔ مگر اُس شے پر جو حیوانی مادّہ میں اسی طرح حادث ہوتی ہے جیسے کہ شجری مادّہ میں رُوح کا جس سے ہم بحث کر رہے ہیں اطلاق نہیں ہو سکتا گو کہ بعض دفعہ اُسکا نام روح حیوانی اور روح نباتی کہا جاوے پس بموجب مذہب امام صاحب کے یا تو یہ ماننا پڑے گا کہ روح جس سے بحث ہے اور وہ شے جو نطفہ میں بسبب امتزاج اور ترکیب مادہ کے پیدا ہوتی ہے ایک ہی چیز ہے اور یہ صریح البطلان ہے یا نطفہ میں دو طرح کا استعداد پیدا ہوتا ہے ایک وہ جبکہ اُن میں استعداد قبول روح حیوانی ہوتی ہے اور دوسری وہ جبکہ اُسمیں وہ استعداد پیدا ہوتا ہے جس کے سبب سے یا جس کے لیئے روح انسانی حادث ہوتی ہے اور مثل عکس آئینہ تعلق پکڑتی ہے ولکنہ فیہ ما فیہ۔

مگر تعجب یہ ہے کہ امام صاحب نے اپنی کتاب المضنون بہ علیٰ اھلہ میں روح کی یہ تعریف لکھی ہے کہ "وہ ایک جسم لطیف ہے اخلاط کے بخار سے مرکب اور اُسکا منبع دل ہے اور اُس میں قوائے نفسانی و حیوانی دونوں ہیں اور اُسی سے قوّت حسّاسہ اور اعضا کی حرکت حاصل ہوتی ہے"۔ اور ظاہر ہے کہ اس تعریف میں وہ روح انسانی

داخل نہیں ہوسکتی جس پر ہم اس مقام میں بحث کر رہے ہیں اور جس کا ذکر امام صاحب نے المضنون الاخیر میں کیا ہے ؛

واما مذهب بعض الفلاسفة الالٰهيين في هٰذا الزمان هٰذا

اوّل وہ اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ تعقل اور ارادہ صرف ترکیب عناصر یا امتزاج مادّہ سے پیدا نہیں ہوسکتا البتہ تاثر پیدا ہوتا ہے مگر تاثر اَور چیز ہے اور تعقل و ارادہ اَور چیز ہے ؛

وہ اِس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ تمام حیوانات میں وہ انسان ہوں یا حیوان سب میں تعقل اور ارادہ ہے اور وہ شے جس سے تعقل اور ارادہ ہے وہ اس چیز کے علاوہ ہے جو ترکیب عناصر یا امتزاج مادہ سے پیدا ہوتی ہے - پس وہ اُسی شئے کو جس سے انسان میں اور حیوانات میں تعقل اور ارادہ پیدا ہوتا ہے روح کہتے ہیں ؛

وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ انسان میں اور حیوان میں اور نیز ایسی مخلوق میں اگر ہو جو مافوق الانسان اور غیر مرئی اور ذی تعقل و ارادہ ہو جس کے وجود کا ثبوت اب تک اُن کے نزدیک کتاب و سنت سے نہیں ہوا - وُہی ایک روح ہے وہ حیوانات میں بھی روح مانتے ہیں جیسے کہ انسان میں - اَور دونوں کی روحوں میں کچھ فرق نہیں سمجھتے بلکہ متحد مانتے ہیں اور اُن کے افعال کے تفاوت کو اُنکی ترکیب اعضا کے اختلاف پر جن کے ذریعہ سے روح کام لیتی ہے محول کرتے ہیں ؛

وہ اس کی مثال ایک اسٹیم انجن کے کارخانہ کی دیتے ہیں جس میں مختلف کام کرنے کی کلیں لگی ہوئی ہوں - اُن تمام کلوں کو حرکت دینے والی صرف وُہی ایک اسٹیم ہے مگر وہ کلیں جن مختلف کاموں کے لیئے لگائی گئی ہیں وہ مختلف کام دیتی ہیں ؛

یہی حالت انسانوں اور حیوانوں کی ہے ہر ایک انسان میں اور ہر ایک جیو ان میں

جس کام کے لایق اُس کے اعضا کی ترکیب ہے وہ وُہی کام کرتا ہے۔
حیوانات میں ہم دیکھتے ہیں کہ اُن کے اعضا کی ترکیب میں بجز ایک محدود کام کرنے کی قابلیت کے اَور کچھ نہیں ہے اور اسی لیئے وہ اوامر و نواہی کے مکلّف نہیں ہیں اور نہ اُن کی روح کوئی نئی چیز کسب کرتی ہے۔
مگر انسان کے اعضا دل و دماغ کی ترکیب ایسی ہے کہ اُسمیں غیر محدود کام کرنے کی قابلیت ہے اور نیز اُن میں یہ بھی قابلیت ہے کہ وہ اسٹیم اُن سے بطور ایک انجنیئر کے کام لے یعنی کسی کَل کو بند کردے کسی کو چلنے دے کسی کو تیز کردے کسی کو سست کردے اور اسی قابلیت کے سبب وہ مکلف ہے۔ وللہ درمن قال ؎

آسماں بارِ امانت نتوانست کشید
قرعۂ فال بنامِ منِ دیوانہ زدند

مَاقولھُم فی مَاھیّۃ الرُّوح وحقیقتھَا

اُن کا یہ قول ہے کہ کسی شئے کی ماہیت کا جاننا انسان کی عقل سے خارج ہے وعلّم آدم الاسماء کلّھا وما علم ماھیۃ المسمی بھذہ الاسماء۔ جو چیزیں کہ محسوس ہیں اُن کے عوارض کو انسان جان سکتا ہے نہ اُن کی ماہیت وحقیقت کو۔ اور جو چیزیں کہ غیر محسوس ہیں اُن کے ہونے یا نہ ہونے کو جان سکتا ہے۔ مگر اُن کی ماہیت کو یا اُن کے عوارض کو نہیں جان سکتا۔ کیونکہ جو ذریعے علم کے خدا نے انسان میں پیدا کیئے ہیں اُن میں بجز اس کے کہ اشیاء محسوس کے عوارض کو جان سکیں اور غیر محسوس کے وجود یا عدم وجود کی تصدیق یا تکذیب کریں اور کچھ طاقت نہیں ہے۔
روح کی حقیقت یا ماہیت بھی اسی قسم کی ہے اُس کا وجود جاندار مخلوق میں ثابت ہوتا ہے مگر اُس کی ماہیت مثل تمام اشیاء کی ماہیت کے عقل انسانی سے بالاتر ہے اور جو کہ وہ کسی طرح پر محسوس نہیں ہے اس لیئے اُس کے عوارض کا جاننا بھی عقل انسانی سے خارج ہے اسی لیئے اُس بڑے کاریگر (جل جلالہ و اعظم شانہٗ) نے فرمایا " یسئلونک عن الرُّوح قل الرّوح من امر ربّی "
یہی وجہ ہے کہ انسان خدا کے وجود اور اُسکی صفات پر ایمان لانے کو مکلّف

کیا گیا ہے نہ اس بات پر کہ اُس کی ذات کی اُس کی حیات کی اُس کی قدرت کی اُس کے علم کی اُس کے غضب کی اُس کے رحم کی یعنی اُس کی صفات کی حقیقت و ماہیّت کیا ہے۔

مگر ہاں عقل انسانی جہاں تک کہ وسیع ہو سکتی ہے اُس حد تک انسان غیر محسوس چیزوں کی نسبت بھی اُسکو وسعت دے سکتا ہے۔ روح کی نسبت اس قدر اُسکو وسعت ہو سکتی ہے کہ روح مخلوق ہے اور جوہر لطیف ہے اور ذی عقل اور ذی ارادہ کاسب اور مکتسب ہے اور جب کسی مادہ میں وہ نطفہ ہو یا سڑی مٹی یا اَور کوئی چیز استعداد حی ہونے کا یعنی جاندار ہونے کا پیدا ہوتا ہے تو وہ باندازہ اُس کی استعداد کے اُسمیں سرایت کر جاتی ہے اور اُن اعضا سے جو اُس مخلوق میں ہیں وُہی کام لیتی ہے جس کام کے لایق وہ بنائے گئے ہیں۔ یا اُسکے سبب سے وہ اعضا وہ کام کرتے ہیں جن کے لیئے وہ بنائے گئے ہیں۔ اور جب وہ استعداد اُن میں باقی نہیں رہتا جسکے سبب سے روح نے اُن میں سرایت کی تھی تو روح اُس سے علیحدہ ہو جاتی ؎

اسکی مثال میں الکٹریسٹی کی مثال دی جا سکتی ہے الکٹرسٹی تمام دنیا میں پھیلی ہوئی ہے اور وہ تمام اجسام میں بقدر استعداد ہر ایک جسم کے سرایت کیئے ہوئے ہے اور جب ہم کسی مادہ میں ایسی ترکیب پیدا کرتے ہیں جس میں الکٹرسٹی کے قبول کرنے کا استعداد پیدا ہو۔ وہ فی الفور اُسمیں سرایت کر جاتی ہے اور باندازہ اُس کی استعداد کے سرایت کرتی ہے اسی طرح روح بھی بمجرد پیدا ہونے استعداد قبول روح کے اُس شئے میں جس میں وہ استعداد پیدا ہوا ہے سرایت کر جاتی ہے ؎

ہم بذریعہ آلات اور تراکیب کے الکٹرسٹی کو ایک جگہ جمع کر لیتے ہیں ایک جسم میں سے اُسکو خارج کر کے دوسرے جسم میں جسمیں اُس کے قبول کرنے کا استعداد ہے داخل کرتے ہیں اور جس وقت اُس کو کسی جسم سے خارج کرتے ہیں تو آنکھوں سے دیکھتے ہیں کہ وہ ایک جسم لطیف سیال روشن ہے جو مثل پانی کی دھار کے ایک جسم سے نکلتا ہے اور دوسرے جسم میں چلا جاتا ہے اور اُس دوسرے جسم کی نہ جسامت میں تغیّر ہوتا ہے نہ اُس کے تحیز میں اور جب اُس جسم میں استعداد قبول باقی نہیں رہتا تو اُس سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور اُس جسم لطیف سیال کے ہر ایک جزو میں وُہی خاصیت

ہے جو اُس کی کُل میں ہے۔ اور وہ جسم سیّال جو نہایت لطیف ہے اور علی قول
مسکالاجیہ مادّی ہے اور اُس کا جسم اجزائے صغار دی مقراطیسی سے مرکب ہے۔ اسیطرح
روح بھی ایک جسم لطیف و مخلوق ہے قبل وجود ابدان جو اُن اجسام سے جن میں اُسکے
قبول کا استعداد ہوتا ہے۔ بقدر اُسکی استعداد کے اُس میں سرایت کرجاتی ہے اور
جب وہ استعداد قبول اُس میں باقی نہیں رہتا اُس سے علیحدہ
ہوجاتی ہے۔ اور اسی کا نام
موت ہے +
واللہ اعلم۔ وھذا ما
الھمنی ربّی۔

تمّت

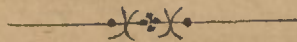
اَللّوحُ وَ الْقَلَمُ

الامام الغزالی

ومذہبہ فی حقیقۃ اللوح المحفوظ والقلم

علیٰ ماصرح بہ فی کتابہ

المسمّی

بالمضنون بہ علیٰ غیر اہلہ وھو المضنون الصغیر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

امام صاحب فرماتے ہیں کہ لوح سے مراد ایسے وجود سے ہے جو اس قابل ہو
کہ جو چیزیں اُس پر نقش کرنی چاہئیں اُسپر نقش ہو جاویں اور قلم سے مراد ایسے وجود سے
ہے جس سے لوح پر جو نقش کرنا چاہیں اُس سے نقش ہو جاوے - کیونکہ قلم معلومات
کی صورتوں کو لوح پر نقش کرنے والی چیز ہے اور لوح وہ چیز ہے جسپر اُن معلومات
کی صورتیں نقش ہوتی ہیں - اور یہ ضرور نہیں ہے کہ قلم نرسل کا اور لوح لکڑی کی ہو - بلکہ
یہ بھی ضرور نہیں ہے کہ اُن دونوں کے لیئے جسم بھی ہو - کیونکہ قلم اور لوح کی ماہیت و

حقیقت میں اُن کا مجسم ہونا داخل نہیں ہے بلکہ اُن کی روحانیت اُن کی حقیقت ہے اور اُن کی صورت اُن کی حقیقت سے زاید جس کے کچھ معنی نہیں ہیں پس کچھ بعید نہیں ہے کہ اللہ کا قلم اور اللہ کی لوح اُس کی اُنگلیوں اور اُس کے ہاتھ کے لایق ہو اور یہ سب چیزیں ایسی ہوں جو اُسکی ذات کے لایق ہے اور وہ پاک ہونگی حقیقت جسمیت سے بلکہ وہ سب جواہر روحانی یعنی روحانی ذاتیں ہونگی بعض تو اُن میں سے علم حاصل کرنے والی مثل لوح کے اور بعضی علم دینے والی ہیں مانند قلم کے و ان اللہ تعالیٰ علم بالقلم اُنھوں نے اپنی دوسری کتاب المضنون بہ اھلہ میں بھی لکھا ہے کہ جواہر روحانیہ عقلیہ جن میں تمام موجودات کا نقش ہے شرع میں اُسی کو لوح محفوظ سے تعبیر کیا ہے۔ پس امام صاحب کی اس تقریر سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ لوح وقلم کے ایسے وجود کے جو مجسم ہو قایل نہیں ہیں ٭

مگر جن مشکلات اور پیچیدگی سے اُنھوں نے اس کو بیان کیا ہے اور لوح وقلم کی روحانیت کو صرف ایک فرضی طور پر جواہر موجودہ قرار دیا ہے وہ کسی طرح سمجھ میں آنے اور تسلی دینے کے قابل نہیں ہے۔ وماھو الا تحکم و تجوز ٭

واما مذھب بعض الفلاسفۃ الھیین فی ھذا الزمان ھذا[1]

وہ بھی قلم کو نہ نرسل کا قلم مانتے ہیں اور نہ لوح کو کاٹ کی تختی بلکہ وہ کہتے ہیں کہ قلم سے وہ چیز تعبیر کی گئی ہے جس سے وہ نتیجہ حاصل ہو جو قلم سے حاصل ہوتا ہے یعنی اظہور صور معلومات کا اور لوح سے وہ چیز تعبیر کی گئی ہے جس میں صور معلومات جس کو قلم نے ظاہر کیا ہے قایم اور موجود ہیں۔ پس منجملہ صفات باری جل شانہ کے ارادہ اور علم[2] دو صفتیں ہیں جن کو لوح وقلم سے تعبیر کیا ہے ارادہ کو قلم سے اور علم کو لوح محفوظ سے کیونکہ اُسکے ارادہ نے تمام صور موجودات کو پیدا کیا ہے اور اُس کے علم میں تمام ماکان ومایکون یعنی جو کچھ ہوا اور ہوتا ہے اور ہوگا سب موجود ہے ٭

علم کو لوح محفوظ سے تعبیر کرنے میں ایک اَور نکتہ ہے کہ انسان کا علم تین[3] زمانوں ماضی و حال و استقبال سے علاقہ رکھتا ہے مگر خدا تعالے کا علم بالکلیہ حالیہ ہے

یعنی ماضی اور استقبال کو اس میں گنجایش نہیں ہے۔ ماضی و استقبال بھی شل حال کے
اسی وقت علم الٰہی میں حاضر ہے ماکان ومایکون وماسیکون فی الحال اُس کے
علم میں موجود ہے لوح میں جو چیز ثبت ہو ماضی کی یا حال کی یا استقبال کی اُس کا علم
بھی فی الحال موجود ہوتا ہے۔ پس علم باری کا لوح محفوظ سے تعبیر کرنا انسانوں کے
سمجھانے کے لیئے نہایت ہی پُرلطف تھا اور ارادہ کا قلم سے تعبیر کرنا ایسا لطیف
استعارہ ہے کہ خدا کے سوا اور کسی کو نہیں سوجھ سکتا۔ فقط ‌+

واللہ اعلم وھذا ما الھمنی ربی

تمت

الصراط والميزان

الامام الغزالی واقواله المختلفة فی الصراط والميزان

الصراط

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

امام صاحب اپنی کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں لکھتے ہیں کہ صراط حق ہے اُسکی تصدیق واجب ہے کیونکہ وہ ممکنات میں سے ہے اور وہ ایک پُل ہے جہنم کے اوپر تنا ہوا تمام لوگ اُسکو دیکھیں گے جب وہ اُسپر پہنچیں گے تو فرشتے اُن کو اُسپر ٹھہرائیں گے تاکہ اُن سے سوالات کیئے جاویں۔

اس کے بعد امام صاحب کہتے ہیں کہ اگر کہا جاوے یہ کیونکر ہو سکتا ہے روایتوں میں آیا ہے کہ وہ تو بال سے باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہوگا پھر کس طرح اُسپر سے جانا ممکن ہے۔

اس کے جواب میں امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر یہ بات ایسے شخص نے

کہی ہے جو خدا کی قدرت کا منکر ہے تو اُس کے مقابلہ میں خدا کو ہر ایک امر پر قادر ہونا ثابت کیا جاوے گا۔ اور اگر وہ خدا کی قدرت عام کا قائل ہے تو یہ بات ہوا پر چلنے سے زیادہ عجیب نہیں ہے۔ پھر خدا تعالے ایسی قدرت کے پیدا کر دینے میں قادر ہے جس سے مراد یہ ہے کہ خدا ہوا میں ایسی قدرت پیدا کر دے سکتا ہے کہ اُس پر لوگ چل سکیں اور نیچے کی ہوا میں نیچے کو دبنا یا جھکنا نہ ہو اور نہ ہوا میں پھٹ جاتا ہے۔ پھر جب ہوا میں ایسا کر دینا ممکن ہے تو صراط گو وہ کیسا ہی باریک ہو ہر طرح پر ہوا سے تو زیادہ مضبوط ہے (والعجب ثم العجب علیٰ ما قاله الامام فی هذا المقام)۔

امام صاحب اپنی کتاب المضنون به علیٰ غیر اهله میں یعنی المضنون الاخیر میں تحریر فرماتے ہیں کہ صراط پر ایمان لانا حق ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ وہ بال کی مانند ہے تو بال کی باریکی کو بھی اُس سے مناسبت نہیں ہے جس طرح کہ خط مصطلحہ علم ہندسہ کی باریکی ہیں جو دھوپ اور چھاؤں کے بیچ میں فاصل ہے بال کی باریکی کو کچھ نسبت نہیں ہے۔ صراط کی باریکی خط ہندسے کی باریکی کی مانند ہے جس میں مطلقاً عرض یعنی چوڑا پن نہیں ہوتا (مگر ایسے خط کا تو وجود ذاتی نہیں ہوتا۔ پھر کیا امام صاحب کے نزدیک صراط کا بھی وجود ذاتی نہیں ہے)۔

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ صراط مستقیم سے مراد ہے اخلاق متضادہ جو انسان میں ہیں اُن میں توسط حقیقی اختیار کرنا۔ مثلاً سخاوت۔ اور فضول خرچی میں اور شجاعت میں اور جاہلانہ بے رحمی اور بزدلی میں اور خرچ کرنے اور کنجوسی میں اور تواضع میں اور تکبر اور نالائق مزاج میں اور عفت اور شہوت رانی میں اور نامردی میں۔ یہ سب اخلاق متضادہ ہیں اور اُن کے دو سرے ہیں۔ ایک افراط دوسرا تفریط اور یہ دونوں مذموم ہیں اور دونوں سروں کا جو بیچا بیچ ہے وہ توسط ہے کہ کسی طرف مائل نہیں ہے نہ زیادتی کی طرف نہ کمی کی طرف جیسے کہ وہ خط جو دھوپ اور چھاؤں میں فاصل ہے نہ تو اُس کو دھوپ میں کہہ سکتے ہیں نہ چھاؤں میں۔

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ انسان کا کمال یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے
فرشتوں کی مشابہت پیدا کرے جن میں اوصاف متضادہ جیسے کہ انسان میں ہیں نہیں
ہیں۔ انسان اُن اوصاف سے بالکلیہ علیحدہ نہیں ہو سکتا اس لیئے اُس کو حکم
ہوا ہے کہ ایسا طریقہ اختیار کرے جو اُن اوصاف سے علیحدہ ہو جانے کے مشابہ
ہو گو کہ حقیقت میں علیحدہ ہو جانا نہوا اور وہ توسط ہے جیسے کہ سمویا ہوا پانی کہ نہ گرم ہے
اور نہ سرد اور عود کا رنگ کہ نہ سفید ہے اور نہ سیاہ پس کنجوسی اور فضول خرچی انسان کی
دو صفتیں ہیں اور سخاوت اُسمیں توسط کا درجہ رکھتی ہے جس میں نہ کنجوسی ہے اور نہ
فضول خرچی پس صراط مستقیم وہ توسط حقیقی ہے جو بال سے بھی زیادہ باریک ہے
اور جو شخص کہ اُن صفات متضادہ کے دونوں سروں سے نہایت درجہ دُور ہونا
چاہے تو خواہ نخواہ اُن دونوں سروں سے بیچا بیچ میں ہوگا۔ مثلاً ایک لوہے کے
حلقہ کو آگ میں لال کر کے رکھیں اور اُس میں ایک چیونٹی کو ڈال دیں تو وہ اُسکی گرمی
سے بھاگے گی اور جو جگہ سب سے دُور ہوگی وہاں ٹھہرے گی پس بجز مرکز کے
اُسکو اور کوئی جگہ نہیں ملنے کی اور وُہی مرکز وسط حقیقی ہے کیونکہ اُسی کو ہر طرف سے
نہایت درجہ کا بعد ہے اور اس مرکز یا نقطہ کا مطلق عرض نہیں ہے پس صراط
مستقیم وہ ہی وسط ہے دونوں سروں سے اور اُس وسط کا مطلق عرض نہیں ہے
اور وہ بال سے بھی زیادہ باریک ہے پھر جب خدا تعالےٰ قیامت میں اس صراط مستقیم
کو متمثل کردے گا تو جو کوئی اس دنیا میں صراط مستقیم پر ہوگا (یعنی اُس نے صفات
متضادہ انسانی کے استعمال میں حتے المقدور توسط اختیار کیا ہوگا اور کسی جانب مائل
نہوا ہوگا) تو صراط آخرت پر بھی سیدھا چلا جاوے گا*

امام صاحب کی دونوں تحریروں میں اختلاف یا پچھلی میں ابہام ہے جو کچھ
اُنھوں نے کتاب اقتصاد میں لکھا ہے اُس سے پایا جاتا ہے کہ وہ صراط آخرت کو
ایک شے مجسم دوزخ پر بنی ہوئی تسلیم کرتے ہیں اور کتاب المظنون میں جو لکھا ہے
اُس سے صرف صراط مستقیم کا جو ایک مفہوم ہے جسکا متمثل ہو جانا بیان کیا ہے
کماقال فاذا مثل الله تعالی لعباده فی القیامة هذا الصراط المستقیم الخ
تو یہ نہیں بتایا کہ وہ تمثل روحانی ہوگا یا جسمانی اور اگر روحانی ہوگا تو اُسپر سے گذرنے

کے کیا معنی ہوں گے وھذا ابہام او فرار من اظہار الحقیقة فتدبر۔

المیزان

امام صاحب نے اپنی کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں لکھا ہے کہ میزان حق ہے اور اُسپر تصدیق واجب ہے وہ لکھتے ہیں کہ اگر کوئی کہے کہ اعمال تو عرض ہیں یعنے جس شخص نے کیئے تھے اُسکے ساتھ تھے جب وہ نہ رہا تو وہ بھی معدوم ہوگئے اور جو چیز کہ معدوم ہوگئی وہ کیونکر تولی جاوے گی اور نہ وہ اعمال جسم میزان میں یعنی اُس کے پلڑوں میں پیدا ہوسکتے ہیں اور نہ اُن اعمال کی شدت اور خفت کا اندازہ پیدا ہوسکتا ہے۔

اِسکا جواب امام صاحب یہ دیتے ہیں کہ رسُول خدا صلے اللہ علیہ وسلّم سے یہ بات پوچھی گئی تھی آنحضرتؐ نے فرمایا کہ اعمال کے لکھے ہوئے چِٹھے تولے جاوینگے کیونکہ کراماً کاتبین ہرایک انسان کے اعمال کا چِٹھا لکھتے جاتے ہیں اور وہ مجسّم چیز ہے پھر جب اُن چِٹھوں کو میزان میں رکھدینگے تو اللہ تعالےٰ اُس کے پلڑوں میں ہلکاپن یا بھاری پن اعمال کے رتبہ کے موافق پیدا کردے گا اور وہ ہر چیز پر قادر ہے پھر امام صاحب کہتے ہیں کہ اگر کوئی پوچھے کہ اِس طرح اعمال کے تولنے سے کیا فائدہ ہے تو اِسکا جواب یہ ہے کہ خدا کے کاموں میں یہ سوال نہیں ہوسکتا۔ لا یسئل عمّا یفعل وھم یسئلون اُسکے بعد ایک یہ فائدہ بیان کرتے ہیں کہ اعمال کے تولے جانے سے بندہ اپنے اعمال کی مقدار جان جاوے گا اُس کو معلوم ہوگا کہ اُس کے ساتھ عدل ہوا ہے یا اپنی مہربانی سے خدا نے اُس کے گناہوں سے درگذر کیا۔

لیکن امام صاحب اس بات کو بھول گئے کہ ہرگاہ اُنھوں نے فرمایا ہے کہ اعمال کا وزن یعنی میزان کے پلّڑوں میں ہلکاپن یا بھاری پن خدا تعالےٰ اعمال کے رُتبہ کے موافق پیدا کردے گا تو بندہ کو کیونکر ظاہر ہوگا کہ وہ وزن ٹھیک پیدا کردیا ہے۔ اور جب یہ ظاہر نہ ہوا تو جو فائدہ امام صاحب نے بیان کیا ہے وہ باطل ہوجاتا

ہے۔

پھر امام صاحب اپنی کتاب المضنون بہ علی غیر اہلہ یعنی المضنون الاخیر میں تحریر فرماتے ہیں کہ میزان پر ایمان لانا واجب ہے جبکہ یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ نفس انسانی جوہر ہے جو اپنے آپ سے قایم ہے اور جسم کا محتاج نہیں ہے تو وہ خود اس بات کے لیئے تیار ہے کہ حقایق امور اور جو تعلق اُس کو جسد سے تھا وہ اُس پر منکشف ہو جاوے اور جو کچھ اُس پر منکشف ہوگا اُس کے اعمال کی تاثیر ہوگی بلحاظ قرب و بعد ذات باری کے اور خدا کی قدرت میں ہے کہ کوئی ایسی راہ نکالے جس سے ایک لحظہ میں تمام خلق اپنے اعمال کی مقدار اور اُس کی تاثیر دریافت کرلے +

بعد اس کے امام صاحب فرماتے ہیں کہ میزان حقیقت میں اُس چیز کا نام ہے جس سے کسی شے کی کمی یا زیادتی معلوم ہو مثلاً اس دنیا میں ثقیل چیزوں کے تولنے کے لیئے پلڑے دار ترازو ہے۔ آسمانوں کی حرکت اور وقت دریافت کرنے کی میزان یعنی ترازو اصطرلاب ہے یعنی میزان الشمس یعنی آفتاب کی ترازو اور سطروں کے اندازہ کی ترازو مسطر ہے اور حرفوں کی مقدار اور حرکات یعنی اشعار کی میزان یعنی ترازو علم عروض ہے اور آواز کی حرکات یعنی گانے کی ترازو علم موسیقی ہے پس خدا کو اختیار ہے کہ اعمال کے اندازہ کے طریقہ کو تمثل کردے جس سے زیادتی و کمی اعمال کی معلوم ہو اور اُس کی صورت محسوس موجود ہو یا صرف خیال میں تمثیل ہو اور خدا کو علم ہے کہ وہ اُس کی ایسی صورت پیدا کرے گا جو محسوس ہو یا ایسی کرے گا جو تمثیل خیالی ہو۔ فقط +

ان دونوں کتابوں میں جو کچھ امام صاحب نے لکھا ہے اور اُس میں جو تخالف ہے وہ ظاہر ہے کتاب اقتصاد سے پایا جاتا ہے کہ وہ میزان کے جسمانی ہونے کے قایل ہیں۔ اور کتاب المضنون میں صرف اُسکی تمثل کے قایل ہیں خواہ وہ محسوس ہو یا خیالی ہو۔ معہذا کسی مقام پر بیان نہیں کرتے کہ تمثل سے یا تمثل روحانی سے یا ہر ایک چیز کی روحانیت کے موجود ہونے سے کیا مراد ہے شاید اہل مکاشفہ کو اُسکی حقیقت منکشف ہوئی ہو مگر خدا کی بے انتہا خلقت ہے اور اُن کو مکاشفہ نہیں ہے اُنکو بھی

توکچھ سمجھانا چاہیئے ؎

علاوہ اِس کے جب اُنھوں نے کتاب المضنون میں میزان کا متمثل ہونا محسوسی یا خیالی قرار دیا تو یہ بھی بتانا تھا کہ اس صورت میں اعمال کے چٹھوں کا جو کراماً کاتبین لکھتے تھے کیا حال ہوگا وہ توجسم تھی وہ کس پر دھری جاویں گی ؎

اِن دو امور کی نسبت اس زمانہ کے فلاسفہ الحسیین کی بھی کچھ تحقیق ہے جو ذیل میں مندرج ہے :-

وَامّا مذهب بعض الفلاسفة الحسیین فی هذا الزمان هذا

مذہبہم فی الصّراط وہ کہتے ہیں کہ صراط آخرت حق ہے اور ہر شخص کو اُس کا طے کرنا ضروری ہے مگر اُس کے اوصاف کہ وہ بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی باڑھ سے زیادہ تیز ہے اور دوزخ کے اوپر تنا ہوا ہے نہ قرآن مجید میں مذکور ہیں اور نہ کسی حدیث قابل الوثوق سے پائے جاتے ہیں - قرآن مجید میں لفظ صراط آیا ہے اور بعض احادیث احاد میں بھی جہاں واقعات قیامت مذکور ہیں صراط کا لفظ آیا ہے پس اُن کا قول یہ ہے کہ جن معنوں میں قرآن مجید میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے اُس کے وُہی معنی اُن حدیثوں میں بھی مراد ہیں خود خدا نے اپنے بندوں کو یہ دعا سکھائی ہے - اهدنا الصّراط المستقیم صراط الّذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولا الضّالین اور پیغمبر کو کہا ہے وانّك لتهدی الی صراط مستقیم پھر فرمایا ہے هذا صراط ربّك مستقیما - فاتّقوا الله واطیعون ان الله ربّی وربّکم فاعبدوه هذا صراط مستقیم حضرت عیسیٰؑ کی زبان سے فرمایا انّ الله ربّی وربّکم فاعبدوه هذا صراط مستقیم اور تمام بنی آدم کو فرمایا ہے وان اعبدونی هذا صراط مستقیم - والله یهدی من یّشاء الٰی صراط مستقیم - ومن یعتصم بالله فقد هدی الی صراط مستقیم - قل انّنی هدانی ربّی الی صراط مستقیم - افمن یّمشی مکبّاً علی وجهه اهدیٰ امّن یمشی سویاً علی صراط مستقیم - قل کل متربص

فتربصوا فستعلمون من اصحاب الصّراط السّوی ومن اهتدیٰ - وان الّذین لایؤمنون بالآخرۃ عن الصّراط لناکبون - پس جن لوگوں نے کہ دنیا میں شرک نہیں کیا اور صرف خدائے وحدہٗ لاشریک لہٗ کی عبادت کی ہے وہ قیامت میں بھی صراط مستقیم پر ہونگے اس حالت کاجسکو خدا تعالےٰ نے صراط سے تعبیر کیا ہے ہر شخص کو اُس کاٹے کرنا یا یوں کہو کہ ہر شخص پر اُس حالت کا گذرنا لازمی ہے - خواہ شامت اعمال سے گبھرا اور ندامت زدہ ہو یا خوش نصیبی اور اعمال نیک علے الخصوص خدا کی توحید اور اُسی کی عبادت میں پکا ہونے سے سربلند اور خوشحال ہو اسی کی طرف خدا نے اشارہ کیا ہے جہاں فرمایا ہے افمن یمشی مکبًا علی وجھہ اھدیٰ امن یمشی سویًّا علیٰ صراط مستقیم یعنی کیا وہ شخص جو گبھرا ہو کر مونھ جھکائے چلتا ہے زیادہ ہدایت پر ہے یا وہ شخص جو سیدھا ہو کر سیدھے رستہ پر چلتا ہے - صراط سے کوئی حقیقی اور ظاہری مجسّم شے مراد نہیں ہے بلکہ اُس طریقہ کو جو اُس نے اختیار کیا ہے یا اُس کی حالت کو صراط مستقیم سے تعبیر کیا ہے ترمذی میں دو حدیثیں ہیں - ایک کتاب میں یہ الفاظ ہیں کہ شعار المومن علی الصّراط ربّ سلم سلم اس حدیث کو اور اُسکے الفاظ کو کچھ خصوصیت صراط آخرت سے نہیں ہے - دوسری حدیث میں ہے کہ حضرت نے فرمایا میں تین مقاموں میں سے کسی مقام میں ملوں گا - علی الصّراط - عند المیزان - عند الحوض - مگر خود ترمذی نے پہلی حدیث کو غریبؔ اور دوسری کو حسنؔ غریبؔ لکھا ہے +

مشکوٰۃ میں ابو داؤد سے جو حدیث حضرت عایشہ کی نقل کی ہے اُسمیں الفاظ عند المیزان - عند الکتاب - عند الصراط بجائے علی الصراط کے آئے ہیں - اُس کے بعد یہ الفاظ ہیں کہ اذا وضع بین ظھری جھنّم اور نہیں معلوم ہوتا کہ یہ الفاظ خود راوی کے ہیں یا حدیث رسول اللہ کے -

معہذا یہ دونوں حدیثیں آپس میں مختلف ہیں - ابو داؤد کی حدیث کا یہ مدعا ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلّم ان مقاموں میں ملیں گے اور ملنے والے کو پہچانیں گے - اور حضرت عایشہؓ کی حدیث میں صاف یہ ہے کہ ان مقاموں میں لا یذکر احدٌ احدًا +

غرضکہ صراط آخرت اُس حالت کی تعبیر ہے جو آخرت میں گذرے گی جو لوگ اس دنیا میں صراط مستقیم پر چلنے والے ہیں صراط آخرت کو بھی کالبرق الخاطف طے کر جاویں گے - جو اس دنیا میں صراط مستقیم سے ڈگمگا جانے والے ہیں وہ صراط آخرت پر بھی ڈگمگا جاوینگے اور جہنم میں گر پڑیں گے - واما الالفاظ واردۃ فی القرآن والاحادیث انما ورد علی ما یناسبہ لفظ الصراط کالمشی والنکوب وغیرھا -

مذہبہم فی المیزان

وہ میزان کو یعنی اُس کو جس سے اعمال کا اندازہ ہو سکے اعمال کے وزن یعنی اندازہ ہونے پر یقین کرتے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ والوزن یومئذ الحق فمن ثقلت موازینہ فاولئک ہم المفلحون - ومن خفت موازینہ فاولئک الذین خسروا انفسہم بما کانوا بایاتنا یظلمون ونضع موازین القسط لیوم القیامۃ فلا تظلم نفس شیئا وان کان مثقال حبۃ من خردل اتینا بہا وکفی بنا حاسبین ۔

فمن ثقلت موازینہ فاولئک ہم المفلحون ومن خفت موازینہ فاولئک الذین خسروا انفسہم فی جہنم خالدین - فاما من ثقلت موازینہ فھو فی عیشۃ راضیہ واما من خفت موازینہ فامہ ھاویہ - اولئک الذین کفروا بایات ربہم ولقائہ فحبطت اعمالہم فلا نقیم لہم یوم القیامۃ وزنا -

قرآن مجید میں اَور جگہ میزان کا لفظ آیا ہے اور اُس سے آلہ معروف وزن کشی بقالان وصرافان مراد نہیں ہے سورۂ شوریٰ میں فرمایا ہے اللہ الذی انزل الکتاب بالحق والمیزان وما یدریک لعل الساعۃ قریب -

اور سورۂ حدید میں فرمایا ہے - ولقد ارسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا معہم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط -

پس کوئی شخص یقین نہیں کرتا کہ سوائے کتاب اللہ کے کوئی ترازو یعنی

آلۂ معروف وزن کشتی بھی خدا کے ہاں سے اُتری تھی۔ پس قیامت میں خدا تعالےٰ اپنے علم کامل ازلی وابدی سے اور عالم کلیات وجزئیات کے ہونے سے اپنی اُس صفت عدل سے جو اُسمیں ازلی وابدی ہے ہر ایک کے اعمال نیک وبد کی مقدار اُن پر ظاہر کرے گا پس اُسی صفت وعدل کو میزان ووزن اعمال سے تعبیر کیا ہے چنانچہ خدا تعالےٰ نے نہایت صاف طور پر سورۂ انبیاء میں فرمایا ہے ونضع موازین القسط یعنی ہم رکھیں گے ترازو عدل کی۔ عدل کی ترازو کیا ہے وُہی عدل ہے کما یقال۔ الموازین ھو العدل۔ المیزان[له] ھو العدل۔ ہمکو معلوم نہیں کہ اس زمانہ کے فلاسفہ الٰہیین کی بھی تکفیر واجب ہے یا نہیں مگر بے شک اُن کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا تعالےٰ کی صفت عدل کو میزان سے تعبیر کیا ہے اور اظہار عدل یعنی اظہار نتیجہ اعمال کو وزن اعمال سے۔

اور وہ اُن حدیثوں کو صحیح نہیں مانتے جن میں میزان کے پلڑوں اور ڈنڈی کے ہونے کا اور اعمال کے چھپٹوں کا اُن پلڑوں میں رکھکر تولے جانے کا ذکر ہے وھم یحلفون باللہ علیٰ یقینھم ان الالفاظ الواردۃ فی ذالک الروایات لیس الفاظ النّبی صلی اللہ علیہ وسلم بل من توھمات الرّوات او انھم فسّروا المیزان مافی اوھامھم او تفھیماً للنّاس واللّٰہ اعلم لکنہ ھذا ما الھمنی ربی والحمد للہ علیٰ ذلک

تمّت

له المیزان معروف والعدل والمقدار ووازنہ عادلہ ۱۲ قاموس

الملائکۃ والجنّ والشیاطین

الامام الغزالی

رحمۃ اللہ علیہ

والملائکۃ والجنّ والشیاطین

بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم

اس آرٹکل میں ہمارا مطلب یہ ہے کہ ہم اس بات کو بیان کریں کہ حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی متعدد تصنیفات میں ملائکہ اور جنّ وشیاطین کی نسبت کیا بیان کیا ہے۔ یہ مباحث مشکل ہیں۔ مگر جہاں تک ہم سے ہو سکے گا عام فہم لفظوں میں بیان کرینگے ؞

مگر سب سے پہلے یہ بات معلوم ہونی چاہیئے کہ امام غزالی صاحب کی کتابوں میں سے ایک کتاب ہے جس کا نام المضنون بہ علی اھلہ ہے اور ایک دوسری کتاب ہے جس کا نام المضنون بہ علی غیر اھلہ ہے ؞

یہ دوسری کتاب درحقیقت تین کتابوں پر مشتمل ہے معلوم ہوتا ہے کہ امام غزالی صاحب نے پہلے ایک کتاب لکھی اور اُس کا نام المضنون بہ علےٰ غیر اھلہ رکھا یہ کتاب مصر میں چھپی ہے۔

پھر ایک دوسرا رسالہ لکھا جو الاجوبۃ الغزالیہ فی المسائل الاخرویہ کہا گیا ہے۔ یہ رسالہ بھی مصر میں چھپا ہے۔ مگر مصر کے چھاپہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے پہلا رسالہ المضنون الکبیر کے نام سے مشہور ہوا اور دوسرا رسالہ المضنون الصغیر کے نام سے۔

معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں رسالوں کے لکھنے کے بعد امام صاحب نے ایک تیسرا رسالہ مرتب کیا جس کے شروع میں وہ رسالہ جو الاجوبۃ الغزالیہ بالمضنون الصغیر کے نام سے نامزد تھا تمام مع اختلاف یسیر اُس میں موجود ہے اور پہلے رسالہ المضنون الکبیر کے مضامین بہ ترتیب مختلف اور بہ تقریر جدید بہت سے شامل ہیں اور کچھ متروک ہیں اس رسالہ کو ہم المضنون الاخیر کے نام سے نامزد کرتے ہیں۔ پس اس آرٹکل میں ہم جو کچھ لکھتے ہیں وہ ان ہی رسالوں سے منتخب کر کے لکھتے ہیں جن کی یہ تفصیل ہے۔

المضنون بہ علی اھلہ۔ المضنون بہ علی غیر اہلہ یعنی المضنون الکبیر۔ الاجوبۃ الغزالیہ فی المسائل الاخرویہ یعنی المضنون الصغیر۔ المضنون بہ علیٰ غیر اھلہ یعنی المضنون الاخیر۔

انتخاب ما فی المضنون الکبیر

وہ فرماتے ہیں کہ ملائکہ اور جن اور شیاطین ایسے جوہر یعنی ایسی ذات ہیں جو اپنے آپ سے قایم ہیں یعنی کسی دوسرے میں ہونے کے محتاج نہیں ہیں۔ اور اُن کی حقیقتیں مختلف ہیں اُن کا اختلاف ایسا ہے جیسیکہ کسی ایک چیز کی مختلف اقسام میں ہوتا ہے وہ مثال دیتے ہیں کہ قدرت اور علم اور رنگ آپس میں مختلف ہیں مگر یہ تینوں چیزیں اپنے آپ سے قایم نہیں ہیں بلکہ کسی دوسرے میں ہونیکے

محتاج ہیں۔ اسی طرح ملائکہ اور شیطان اور جن مختلف قسمیں ہیں مگر خود جوہر ہیں اور اپنے آپ سے قایم ہیں۔

پھر وہ فرماتے ہیں کہ ملائکہ اور جن میں جو اختلاف ہے اُس میں تردد ہے کہ وہ کس قسم کا اختلاف ہے کیا اس قسم کا اختلاف ہے جیسیکہ گھوڑے اور انسان میں ہے یعنی حیوان ہونے میں تو دونوں شامل ہیں مگر گھوڑا ایک الگ قسم حیوان کی ہے اور انسان ایک الگ قسم حیوان کی ہے۔ یا اُس چیز میں اختلاف جو اُن کے ساتھ ہیں جیسے کہ انسان ناقص اور انسان کامل میں اختلاف ہے۔ اسی طرح ملائکہ و شیطان میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ہیں تو ایک ہی قسم کے مگر خیر و شر جو اُن میں ہے اُس سے باہم مختلف ہیں مگر اخیر کو امام صاحب قرار دیتے ہیں کہ اُن میں قسم ہی کا اختلاف ہے یعنی ایسا اختلاف جیسے کہ گھوڑے اور انسان میں ہے۔

پھر امام صاحب ایک زیادہ مشکل بحث پر رجوع ہوتے ہیں کہ یہ جواہر یعنی ذاتیں جو اپنے آپ سے قایم ہیں منقسم ہو سکتی ہیں یا نہیں۔ یعنی اُن کے ٹکڑے ٹکڑے یا ریزہ ریزہ علٰحدہ علٰحدہ بغیر اُن کی صفات میں نقصان ہوئے ہو سکتے ہیں یا نہیں اور نیز وہ متحیز ہیں یا نہیں یعنی جس طرح کہ اجسام موجودہ بقدر اپنے جسم کے ایک جگہ گھیرے ہوئے ہوتے ہیں اسی طرح وہ بھی گھیرے ہوئے ہیں یا نہیں۔

اس کا فیصلہ وہ اس طرح فرماتے ہیں کہ اگر جزو لایتجزیٰ کا موجود ہونا محال ہے تو اُن کا منقسم ہونا بھی محال ہے اور اگر جزو لایتجزیٰ کا موجود ہونا ممکن ہے تو ان کا متحیز اور منقسم ہونا بھی ممکن ہے ؀

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ اُن کا غیر منقسم اور غیر متحیز ہونا جایز نہیں کیونکہ خدا تعالےٰ بھی غیر منقسم اور غیر متحیز ہے پھر خدا میں اور ملائکہ اور شیطان اور جن میں کیا چیز ہوگی جس سے خدا میں اُن میں فرق کر سکیں۔

مگر امام صاحب اس قول کو نہیں مانتے اور فرماتے ہیں کہ اگر دو چیزیں ہیں اور اُن دونوں کی نسبت کہا جاوے کہ فلاں امر اُس میں بھی نہیں ہے اور اُس میں بھی نہیں ہے تو یہ لازم نہیں آتا کہ وہ دونوں چیزیں ایک ہو جاویں۔

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ ملائکہ اگرچہ غیر محسوس ہیں یعنی نہ دکھائی دیتے ہیں

نہ چھونے سے معلوم ہوتے ہیں لیکن ممکن ہے کہ دکھائی دیئے جاویں۔ اور اُن کا دکھائی دیئے جانا دو طرح پر ہو سکتا ہے یا کسی صورت میں بن جاویں جیسیکہ خدا نے کہا فتمثل لھا بشرا سویا یعنی جیسے حضرت مریمؑ کے سامنے فرشتہ ٹھیک آدمی بنگیا یا آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے سامنے حضرت جبرئیلؑ دحیہ کلبی کی صورت بن کر آتے تھے۔

مگر امام صاحب نے اس مقام پر یہ نہیں بتلایا کہ جب ملائکہ کی نسبت یہ بات تسلیم ہو چکی تھی کہ وہ نہ منقسم ہو سکتی ہیں اور نہ متحیز تو جب وہ کسی کی صورت بن گئے تو اُن کا غیر منقسم اور غیر متحیز ہونا کیونکر باقی رہا۔

دوسری صورت فرشتوں کے دکھائی دینے کی امام صاحب یہ بتلاتے ہیں کہ شاید بعضے ملائکہ کے لیئے ایسا بدن ہو جو محسوس ہو سکتا ہو اور اُس کا محسوس ہونا یعنی دکھائی دینا نور نبوت پر موقوف ہو جیسیکہ ہمارا دنیا کی چیزوں کو دیکھنا سورج کے نور پر موقوف ہے۔ اخیر کو فرماتے ہیں کہ یہی حال جنّ اور شیاطین کا ہے ٭

مگر پھر یہ نفرمایا کہ ایسے ملائکہ اور جنّ اور شیاطین جنکے لیئے کوئی بدن ہے وہ کیونکر غیر منقسم اور غیر متحیز ہونگے ٭

انتخاب ما فی المضنون بہ علیٰ اھلہ

معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے جو خیالات اس میں بیان کیئے تھے پھر اُس کے بعد اُن میں ترقی ہوئی چنانچہ اس رسالہ میں بہت لمبی بحثیں اور مقدمات متعددہ لکھے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ آسمان مع اپنے تمام اجزا کے ایک بہت بڑے انسان کی مانند ہے اور انسان کی مانند اُس میں نفس بھی ہے اور اُس کے تمام اجزا ایسے ہیں جیسیکہ انسان یا حیوان کے اعضائے مختلفہ اور وہ اپنے ارادہ سے حرکت کرتا ہے اور اس حرکت کرنے سے اُسکو ایک غرض بھی ہے اور وہ غرض ایک شوق ہے مشابہ ہونے کا ایک جوہر سے جو اُس سے بھی اشرف ہے اور اُس جوہر شریف کا اگلے حکماء اور فلاسفہ کی زبان میں عقل مجرد نام ہے اور شرع کی زبان میں

ملک مقرب یعنی فرشتہ اور پھر فرماتے ہیں کہ " ان العقول یعنی الملائکۃ کثیرۃ "
اسکا ترجمہ یہ ہے کہ عقول یعنی ملائکہ بہت سے ہیں۔
پھر ایک جگہ فرماتے ہیں کہ عقول مجردہ کا کثرت سے ہونا چاہیئے اور جتنے آسمان ہیں اُن کی تعداد سے کم عقول مجرّدہ نہیں ہوسکتیں۔ پھر ایک جگہ فرماتے ہیں کہ یہ بات ثابت ہے کہ آسمان متعدد ہیں اور اُن کی حرکتیں بھی مختلف ہیں تو اُن آسمانوں کے نفوس وُہی ملائکہ سماویہ ہیں کیونکہ اجسام سماوی سے خصوصیت رکھتے ہیں۔ اور یہی عقول سماویہ ملائکہ مقربون ہیں کیونکہ وہ مادہ کے علائق سے بری ہیں اور صفات میں رب الارباب کے قریب ہیں۔ فقط ؛
جو غلطی کہ اگلے زمانہ کے علمار اور حکمار اور فلاسفہ کو آسمانوں کے فلسفی وجود کے (نہ شرعی وجود کے) ماننے میں ہوئی ہے وہ امام صاحب کی تصانیف میں بھی موجود ہے اور جو دلیلیں اُس بنا پر قایم کی جاتی ہیں ظاہر ہے کہ محض بے بنیاد ہیں اور ٹھیٹ مذہب اسلام سے اُسکو کچھ تعلق نہیں ہے لیکن اُس غلطی سے قطع نظر کرو تو امام صاحب کے اس قول کا نتیجہ یہ ہے کہ عقول مجرّدہ وُہی ملائکہ ہیں مگر وہ نہ منقسم ہوسکتے ہیں نہ متحیز ہیں نہ ہاتھ سے محسوس ہوسکتے ہیں اور نہ آنکھ سے دکھائی دے سکتے ہیں ؛

انتخاب ما فی المضنون الاخیر

امام صاحب اس رسالہ میں فرماتے ہیں کہ " جب یہ بات جان لی کہ خدا تعالےٰ کے کام دو طرح پر ہیں۔ ایک جو اُس نے خود بلا واسطہ کیئے ہیں اور دوسرے وہ جو اُس نے بواسطہ کیئے ہیں اور واسطے درجہ میں مختلف ہیں " فالوسایط ہم المقربون وعنہم یعبر بالملائکۃ یعنی وہ واسطے وُہی اللہ کے مقرب ہیں اور اُنھیں کو ملائکہ سے تعبیر کیا جاتا ہے فقط ؛
اس قول کا نتیجہ بجز اسکے اَور کچھ نہیں ہے کہ عالم میں جو اسباب طبعی وقوع حوادث کے ہوتے ہیں اُنھی اسباب پر ملائکہ کا اطلاق ہوتا ہے ؛

حرارت کا ہونا اور بخارات کا جمع ہونا بادلوں کے لانے کے فرشتے ہیں۔ مگر
اُس میں ایسے اسباب جمع ہونے جس سے بادل گرجے اور بجلی چمکے مینہ برسے بادل
گرجنے بجلی چمکنے مینہ برسانے کے فرشتے ہیں۔ ھکذا وھکذا الیٰ غیر النہایۃ۔

واما مذہب بعض الفلاسفۃ الہیین فی ھٰذا الزمان ھذا

ہمارے پاس اس بات سے انکار کرنے کی کہ انسان سے بالاتر کوئی مخلوق متحیز
غیر مرئی ذی تعقل و ذی ارادہ جوہر یعنی اپنے آپ سے موجود وجود پذیر ہے کوئی دلیل
نہیں ہے مگر ہماری دانست میں کسی ایسی ذات کا وجود برہان عقلی یا قرآن مجید اور
احادیث نبوی سے ثابت نہیں ہے۔ جہانتک کہ ثابت ہے صرف اسقدر ہے کہ
قوائے مدبر عالم کو اور قوائے ملکوتی انسانی کو مذہب اسلام میں ملائکہ سے تعبیر کیا ہے
اور قوائے حیوانی نفسانی انسان کو شیطان سے۔ ہمکو یہ بھی ثابت نہیں ہوا کہ قرآن مجید
میں منجانب قائلہ تعالےٰ شانہٗ وجل جلالہٗ لفظ جن کا اطلاق ایسے وجود پر ہوا ہو جیسا کہ
لوگوں کے خیال میں جن کا فرضی وجود ہے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال وانّما
اقول ما الھمنی ربی وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ رسولہ محمد وآلہ واصحابہ
اجمعین

تمّت

النظر

فی رسالۃ الامام حجۃ الاسلام ابو حامد محمد الغزالیؒ

المسمّٰی بہ

التفرقۃ بین الاسلام والزندقہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جو لوگ کہ تقلید کی ادھا دھندی سے نکلے اور تحقیق کے میدان میں بہادرانہ قدم رکھا اُن میں سے ایک امام غزالی بھی ہیں۔ عام خیالات سے علیحدہ ہونا۔ اور آنکھیں کھول کر رستہ چلنا ہمیشہ اُن لوگوں کے طعن وتشنیع کا باعث ہوا ہے جو کولھو کے بیل کی مانند آنکھوں پر پٹی باندھے چکّر کھاتے رہتے ہیں۔ رات دن پھرے جاتے ہیں مگر جب دیکھو تو وہیں کے وہیں ہیں۔ اسی طرح امام غزالی پر بھی عام خیالات کے لوگوں نے بہت کچھ لعن وطعن کیا ہے۔ اُن کے کفر کے فتوے دئے گئے۔ اُن کا قتل مباح کہا گیا۔ اُن کی کتابوں کے جلانے کا حکم دیا گیا گو کہ ایک زمانہ کے بعد

وہ مقبول ہوئے - اور مقبول ہوئیں ؞

جس زمانہ میں کہ اُن پر کُفر کی بوچھار ہو رہی تھی - اور ہر طرف سے لعنت لعنت کی آواز آ رہی تھی - اُن کے مخلصین کا دل جلتا تھا - اور تڑپ تڑپ کر رہجاتے تھے مگر کسی ایک مخلص نے جو کسی قدر جرأت رکھتا تھا امام سے اپنا سوز دل کہا - اور اُسکی دوا چاہی - اُسپر امام نے یہ مختصر رسالہ لکھا ہے جو درحقیقت حرز جان کے قابل ہے - اور ہم اُسی کا ریویو لکھنا چاہتے ہیں ؞

انسان کا دماغ کیسا ہی روشن ہو جاوے - اور وہ کیسی ہی دلی قوت اور نڈر جرأت اور بے خوف ملامت اُن تعلیمی اور تقلیدی اور تربیتی بندشوں کو توڑنا چاہے جن سے وہ اپنے چُھٹپن سے بندھا ہوا ہے - پھر بھی کوئی نہ کوئی بندش اُس کو باندھے رہتی ہے - ہمارے ہاں کے علماء کا بھی جنہوں نے اُن بندشوں کو توڑا اور میدان تحقیق میں بہادرانہ قدم رکھا - اور جن کا سلسلہ حجۃ اللہ حضرت شاہ ولی اللہ پر ختم ہوتا ہے یہی حال ہوا ہے - اُن کی تصانیف میں اُن سخت بندشوں کے جابجا گہرے نشان پائے جاتے ہیں - نہایت عالی دماغی سے ایک عمدہ مضمون لکھتے چلے جاتے ہیں جو مثل ایک شفاف اور خوشگوار دریا کے بہتا چلا جاتا ہے - پھر جا کر اُسی بند میں بند ہو جاتا ہے - اور سڑا ہوا پانی معلوم ہوتا ہے - اُن کی تصانیف کے ایک صفحہ کو دیکھو تو الہام ربانی معلوم ہوتا ہے - اور دوسرے صفحہ پر ایسا مضمون آجاتا ہے جسکو دیکھکر تعجب ہوتا ہے - اگرچہ یہ رسالہ امام غزالی کا جس کا ہم ریویو لکھنا چاہتے ہیں بہت چھوٹا ہے - مگر اُس میں نہایت عالی مضامین بھرے ہوئے ہیں جو بڑی بڑی کتابوں میں بھی نہیں ہیں - باایںہمہ شتر گربہ سے خالی نہیں - اُسپر نظر ڈالنے اور اُسکا ریویو لکھنے سے میرا مقصد یہ ہے کہ جہاں تک مجھ سے ہو سکے اُن دونوں قسم کے مضامین میں تمیز کروں - اور اُن کے رسالہ کا ماحصل بھی اس ریویو میں لکھوں ؞

یہ رسالہ درحقیقت ایک خط ہے - امام صاحب نے اُس کو اس طرح پر شروع کیا ہے کہ "اے بھائی اور اے میرے دوست جب تم حاسدوں کے طعنے میری بعض کتابوں کی نسبت سُنو جو میں نے اسرار علامات دین میں لکھی ہیں - اور جن کی نسبت طعنہ کرنے والے سمجھتے ہیں کہ اُن میں متقدمین علماء علم کلام کے مخالف باتیں ہیں - اور وہ مذہب اشاعرہ سے

الگ ہونے کو گو کہ وہ بالشت ہی بھر کیوں نہو۔ اور اُن کے خلاف کرنے کو گو کہ وہ ایک ذرہ سی چیز ہی میں کیوں نہو۔ گمراہی جانتے ہیں۔ تو اے میرے دوست دل تنگ مت ہوؤ۔ اور ایسے لوگوں کی باتوں پر صبر کرو۔ اور پوہ پوہ کرکے چھوڑ دو۔ اے میرے دوست جس شخص پر لوگ حسد نکریں اُس کو حقیر جان۔ اور جس کو کافر و گمراہ نہ کہیں اُس کو ناچیز سمجھ۔ سید المرسلین سے زیادہ کون شخص ہوگا۔ اُن کی باتوں کو بھی لوگوں نے اگلے زمانہ کے ڈھل قافیئے بتایا پھر اُن کے جھگڑے میں مت پڑو اور اُن کو راہ پر لانے کی توقع مت رکھو۔ کیا تم نے نہیں سُنا۔

کل العداوة ترجی سلامتها

الا العداوة من اعداك عن حسد

اگر کوئی بھی ایسے لوگوں کو راہ پر لا سکتا تو اُن سے بھی بڑوں کے حق میں خدا ایسی سخت آیتیں کیوں نازل فرماتا۔ کیا تم نے قرآن کی وہ آیت نہیں سنی جس میں خدا نے فرمایا ہے "اگرچہ اُنکا آنا کانی دینا تجھ کو گراں گذرتا ہو پھر اگر تجھ سے ہوسکے کہ زمین میں ایک سرنگ اور آسمان پر ایک سیڑھی ڈھونڈ نکالے اور اُن کے لیئے کوئی نشانی لے آوے" (تو بھی وہ راہ پر نہیں آئیں گے) اور ایک جگہ یہ فرمایا ہے کہ "اگر ہم اُنکے لیئے ایک دروازہ آسمان میں کھول دیں اور وہ اُس میں چڑھنے لگیں تو کہیں گے کہ ہماری آنکھوں پر ڈھٹ بندی ہوگئی ہے اور ہم لوگوں پر جادو کیا گیا ہے" اور ایک جگہ فرمایا ہے کہ "اگر ہم تجھ پر کاغذ پر لکھی ہوئی ایک کتاب اُتاریں اور وہ اپنے ہاتھوں سے اُسکو چھو لیں تو جو لوگ منکر ہیں وہ کہینگے کہ یہ تو کھلا ہوا جادو ہے" اور ایک جگہ فرمایا ہے کہ "اگر ہم اُن پر فرشتے بھیجتے اور مردے اُن سے باتیں کرتے اور اُن کے پاس ہر ایک شئے کو اکٹھا کر دیتے تو بھی وہ ایمان نہ لاتے"

سمجھو کہ کفر اور ایمان کی حقیقت اور اُن کی حد اور حق و ناحق کا بھید اُن دلوں پر نہیں کھلتا جو جاہ و منزلت کی تلاش سے اور مال کی محبت سے میلے کچیلے اور ناپاک ہوگئے ہیں بلکہ وہ ایسے دلوں پر کھلتا ہے جو اوّل تو دنیا کے میل کچیل سے پاک صاف ہوگئے ہیں۔ پھر کامل ریاضت سے اُن کو جلا ہوگئی ہے۔ پھر خدا کی یاد سے منور ہوگئے ہیں پھر غور سوچ سمجھ سے اُن میں حلاوت آگئی ہے۔ پھر شرع کی پابندی سے

مزین ہوگئے ہیں۔ اور مشکواۃ نبوت سے اُن پر نور کی شعاعیں پڑنے لگی ہیں۔ اور جلادار آئینہ کی مانند ہوگئے ہیں۔ اور اُن کے ایمان کا چراغ بلور کی ہانڈیوں میں ہے۔ اور اُن کے دل سے نور کے چمکارے نکلتے ہیں۔ بغیر آگ کے چھوئے اُن کے دل کا چراغ روشن ہے۔ یہ اسرار ملکوت کس طرح ایسے لوگوں پر کھل سکتے ہیں جن کی خواہشیں اُن کا خدا اور جن کے معبود سلاطین ہیں اور درہم و دنانیر اُن کا قبلہ اور جاہ و منزلت اُن کی شریعت اور ارادت ہے۔ دولتمندوں کی خدمت کرنا اُن کی عبادت اور تمام وسواس اُن کا ذکر اور حیلوں کا ڈھونڈنا اُن کی حشمت ہے پھر ایسے لوگ کس طرح کفر کی ظلمت اور ایمان کی روشنی کو تمیز کر سکتے ہیں۔ کیا الہام ربانی سے؟ اُن کا دل تو دنیا کی آلایش سے پاک ہوا ہی نہیں۔ اور کیا کمال علمی سے؟ اُن کی پونجی علم کی تو صرف یہ ہے کہ نجاست دور کرنے کو زعفران کا لیپ بتاتے ہیں۔ ان باتوں کا جاننا بہت دور ہے۔ پھر اے میرے دوست تو اپنے کام میں لگا رہ اور اپنی اوقات اُن لوگوں کی باتوں میں خراب مت کر۔ جو لوگ ہمکو بُرا کہتے ہیں اُن کا کچھ خیال مت کر۔ دنیا کی زندگی ہی کو وہ جانتے ہیں یہی اُن کا علم ہے۔ خدا اُن کو بھی خوب جانتا ہے جو گمراہ ہیں اور اُن کو بھی خوب جانتا ہے جو راہ پر ہیں ؛

اس مقام پر امام غزالی صاحب نے اُن لوگوں کی نسبت جو اُن کو کافر و مرتد و گمراہ بتاتے تھے خوب دل کے پھپھولے پھوڑے ہیں اور اپنے مخلصین کو نہایت عمدہ نصیحت کی ہے اور بلا شبہ ایسے شخص کے احباب کو ایسا ہی کرنا چاہیئے۔ ایسے شخص کے مخالفوں سے تکرار و مباحثہ محض بے سود ہے۔ ایسے مباحثوں سے مخالفین میں نادانی و ناسمجھی پر ضد و نفسانیت کی بیماری زیادہ بڑھجاتی ہے اور جو مرض علاج کے قابل ہوتا ہے وہ لاعلاج ہوجاتا ہے۔ پس ایسے شخص کے مخلصین کو ضرور ہے کہ وہ معاندین کی باتوں پر صبر کریں اور یقین کریں کہ "الحق یعلو ولا یعلی" اور اسی وقت کے آنے کے منتظر رہیں۔

مگر اس مقام پر امام غزالی صاحب نے دو قسم کے دلوں کا حال لکھا ہے ایک اُنکا جو اسرار ملکوت اور کفر و ایمان کی حقیقت کے سمجھنے کے قابل ہیں اور دوسرے وہ جو ناقابل ہیں۔ اور اُن دونوں دلوں کے اوصاف بیان کیئے ہیں۔ مگر وہ مقام کسی قدر زیادہ

تشریح کے قابل ہے۔

اس میں کچھ شبہ نہیں ہو سکتا کہ اس مقام پر امام صاحب نے جن لوگوں کے حال سے بحث کی ہے اُن میں وہ لوگ جو علانیہ اہل دنیا کہلاتے ہیں داخل نہیں ہیں۔ اہل دنیا سے میری مراد اُن دنیاداروں سے نہیں ہے جن کو اہل دنیا بھی " اللہ الخصام " سمجھتے ہیں بلکہ اُن سے مراد ہے جنھوں نے دنیا کو بغیر کسی بے ایمانی اور دغابازی کے اختیار کیا ہے۔ دنیا میں بہ حیثیت دنیادار کی اپنی عزت۔ اپنا نام۔ اپنی شہرت۔ اپنا آرام۔ اپنی حشمت چاہتے ہیں۔ زہد و تقویٰ۔ علم و افتا صبر و قناعت کے ذریعہ سے دنیا و آخرت میں تفوق کی خواہش اُنھوں نے ظاہر نہیں کی۔

اُنھوں نے ایمان میں سے لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر دل سے یقین کیا ہے وہ خدا کی ذات کو بے نقص اور رسول اللہ کو بے عیب سمجھتے ہیں۔ وہ کسی ایسی بات کو جس میں اُن کی دانست میں خدا پر کوئی نقص آتا ہو اور رسول پر کوئی عیب لگتا ہو نہیں مانتے۔ گو وہ کسی نے کہی ہو اور کسی نے لکھی ہو۔ اور گو کہنے والے اور لکھنے والے کے نزدیک اُس سے کوئی نقص نہ آتا ہو۔ اور عیب نہ لگتا ہو۔ اور گو بالفرض در حقیقت وہ بات کوئی نقص یا عیب کی نہ ہو مگر اِس وجہ سے کہ وہ اُس کے ناقص اور معیوب ہونے پر یقین رکھتے ہیں گو کہ وہ غلطی پر ہوں خدا اور رسول کی شان سے اُس کو بعید سمجھتے ہیں اور اس لیئے اُس پر یقین نہیں کرتے۔ غرضکہ اُن کو خدا کے تقدس اور رسول کی منزلت پر ایسا یقین ہے کہ کسی دوسرے کی اُس کے سامنے کچھ حقیقت نہیں سمجھتے پھر وہ کوئی کیوں نہ ہو۔

اعمال میں سے فرایض کو حق سمجھنا۔ اور جس طرح پر ہو سکیں اُن کو ٹوٹا پھوٹا مسلسل یا گنڈیدار ادا کرنا۔ اور اُس میں کوتاہی کو اپنی شامت اعمال سمجھنا۔ اور اُس پر تاسف کرنا۔ دل کو بدی اور بدنیتی کینہ اور فساد و بغض و حسد سے پاک رکھنا۔ کسی کے ساتھ دغابازی نہ کرنا۔ کسی کا مال نہ مار رکھنا۔ کسی کو ایذا و تکلیف نہ پہونچانی۔ ہر ایک کے ساتھ سچی محبت سچی دوستی سے پیش آنا۔ سب کی بھلائی چاہنا۔ سب کے ساتھ ایمانداری سے معاملہ کرنا اور رکھنا اختیار کیا ہے۔

دنیا تو گویا اُن کا مقصد ہی ہے۔ اُن باتوں کے سوا اُنھوں نے دنیا ہی دنیا کو

پکڑا ہے۔ روپیہ کے ایمانداری سے پیدا کرنے میں اپنی محنت و مشقت سے روٹی
کمانے میں بے انتہا کوشش کرتے ہیں۔ روپیہ کماتے ہیں۔ عُمدہ عُمدہ مکانات بناتے
ہیں۔ دنیا میں عزت و ترقی حشمت حاصل کرتے ہیں۔ باغ بناتے ہیں۔ اور اُس کے
پھولوں اور پھلوں کی سیر سے خوش ہوتے ہیں میوے کھاتے ہیں۔ گھوڑوں پر چڑھتے
ہیں۔ عمدہ سے عمدہ کپڑا پہنتے ہیں۔ اور اچھے سے اچھے کھانے کھاتے ہیں قالینوں
کے فرش کو جوتیوں کے تلے بچھاتے ہیں۔ تمام عیش و آرام جو کہ انسان عمدہ اخلاق
اور شائستگی کے ساتھ کر سکتا ہے کرتے ہیں۔ خدا کی پیدا کی ہوئی چیزوں کو جس لیئے
اُس نے پیدا کیا ہے برتتے ہیں۔ اور کام میں لاتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ خدا نے ہمکو
دیا ہے ہم کیوں نہ برتیں اور کیوں مصیبت بھگتیں۔ اگر خدا کو اِن سے ہمارا عیش و آرام
مقصود نہ تھا تو اُن کو پیدا ہی کیوں کیا تھا۔ پس ہمارا فرض ہے کہ ہم اُن کو برتیں اور
عیش اوڑائیں مگر زیادتی نہ کریں کیونکہ جسطرح کے استعمال کے لیئے وہ بنائی گئی
ہیں اگر اسطرح پر استعمال نہ کریں تو نمکحرام اور بے جور ہونگے نہ شریف دنیادار۔ وہ
نہ دعوے دینداری کرتے ہیں نہ کسی کے پیشوا بنا چاہتے ہیں نہ اپنے تیئں تابع سُنت
کہوانا پسند کرتے ہیں نہ پیر و مرشد نہ منبر پر واعظ بننا چاہتے ہیں نہ استفتا
کے مُفتی۔ سیدھی طرح سے خدا کے بندے رسول کی امت خدا کے دیئے ہوئے
عیش و آرام میں مست رہتے ہیں۔ پس ایسے لوگ تو امام صاحب کی بحث سے
خارج ہیں +

ہاں جو کچھ اس مقام میں امام صاحب نے لکھا ہے وہ اُن لوگوں کی نسبت لکھا
ہے جو جبہ و عمامہ دار ہیں۔ دنیا چھوڑ دین کی راہ پر چلتے ہیں۔ دن رات قال اللہ و
قال الرسول میں بسر کرتے ہیں۔ دین ہی دین پکارتے ہیں۔ دین ہی کا اوڑھنا دین ہی
کا بچھونا بناتے ہیں۔ دنیاداروں نے جس قدر مختصر انچہر دین کے اختیار کیئے تھے
اُن دینداروں نے اُسیقدر مختصر باتیں دنیا کی اختیار کی ہیں۔ اور جس قدر دنیا کے
حاصل کرنے میں مشغول تھے اُسی قدر وہ دین کے حاصل کرنے میں مشغول ہیں۔ گویا
پہلے فرقہ کے بالکل برعکس ہیں۔ اسی مقدس فرقے کا (خدا اُن سے پناہ میں
رکھے) امام غزالی صاحب نے ذکر کیا ہے۔ بیشک جب یہ فرقہ کربلا او نیم چڑھا

ہوجاوے - یعنی ہوائے نفس کو اپنا خدا - اور سلاطین کو اپنا معبود - اور درہم و دنانیر
کو اپنا قبلہ اور حب جاہ کو اپنی شریعت - اور اہل دول کی خدمت کو اپنی عبادت قرار
دے تو وہ کبھی کفر کی ظلمت اور ایمان کی روشنی کو تمیز نہیں کرسکتا - کَمَا قَالَہُ الْغَزَالِی
فھو حق لا ریب فیہ +

مگر وہ دوسرا فرقہ بھی نہایت ہی خوفناک ہے جن کی نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ اُنکا
دل دنیا کے میل کچیل سے پاک ہے - کامل ریاضت سے مُجلّا ہے خدا کی یاد سے
منور ہے فکر کی شیرینی سے شیریں ہے - شریعت کی پابندی سے مزین ہے -
مشکوٰۃ نبوت سے روشنی لیتے ہیں - جلادار آئینہ کی مانند ہیں - اُن کا نور ایمان
شیشہ کی ہانڈی میں بے آگ کے سُلگتا ہے - نور کے چمکارے اُن کے دل سے
نکلتے ہیں - ہاں یہ سچ ہے کہ اس فرقے نے ہوائے نفس کو اپنا خدا اور سلاطین
کو اپنا معبود اور درہم و دنانیر کو اپنا قبلہ نہیں بنایا - مگر خود ہوائے نفس نے اُن کو اپنا
خدا اور خود سلاطین نے اُن کو اپنا معبود اور درہم و دنانیر نے اُن کو اپنا قبلہ بنالیا ہے
پھر اُن کو بنانے کی کیا حاجت تھی -

جس وقت کہ پیر صاحب یا مولوی صاحب کے گرد اُن کے معتقدین کا
حلقہ ہوتا ہے اور حجر اسود کی مانند اُن کے دست مبارک کے بوسہ دینے کو لوگ
دوڑتے ہیں تو اُن کا دست مبارک یمین الرحمٰن سے بھی بالا دست ہوجاتا ہے -
مولوی صاحب حضرت صاحب کی آواز کا چاروں طرف سے اُن کے کان میں
آنا چاؤشان کسریٰ و کیقباد کی آواز سے بھی قوی اثر اُن کے دل پر ڈالتا ہے - مسکینی
اور انکسار اُن کو آسمان پر چڑھاتی جاتی ہے اس لیئے وہ اَور زیادہ مسکین اور منکسر
ہوتے جاتے ہیں - سادہ وضع پر لوگ فریفتہ ہوتے ہیں اس لیئے وہ اور سادہ بنتے
جاتے ہیں - دنیا سے نفرت اُن کو دنیا دلاتی ہے اور اس لیئے دنیا سے زیادہ
نفرت کرتے جاتے ہیں - بے طمعی حاجت سے زیادہ بغیر محنت کے درہم و دنانیر
لادیتی ہے اور اس لیئے وہ زیادہ بے طمع ہوتے جاتے ہیں - اُن کی ہر ایک بات پر
لوگ اٰمَنَّا وَصَدَّقْنَا کہتے ہیں اس لیئے دوسرے کی بات کی حقارت جمتی جاتی ہے
ہاتوں کو چُھواتے چُھواتے - پاؤں کو چھواتے چھواتے - ہر ایک مشکل کے حل کو

وہ مُیں منگواتے منگواتے - ہر ایک مسئلہ کا فتوے دیتے دیتے - ایک اور بے معلوم
چیز اُن میں پیدا ہو جاتی ہے جس کے سبب بھلائی بُرائی - دوزخ و بہشت - کُفر و ایمان
کی کُنجی وہ اپنے ہاتھ میں سمجھنے لگتے ہیں - کسی کو کافر بنا دیتے ہیں اور کسی کو مُرتد - کسی کو
جہنم دیتے ہیں اور کسی کو بہشت - کبھی خازنِ جنّت ہیں اور کبھی مالکِ جہنّم - خدا کے
نور کے دل میں بھڑکنے کے خیال سے ظلمت پر ظلمت میں پڑتے جاتے ہیں - یہ تمام
باتیں مل ملا کر حضرت کو ایک ایسا شخص بنا دیتی ہیں جو پھول پھلا کر کُپّا ہو جاتا ہے نہ کان
رہتے ہیں جو کچھ سُنیں - نہ آنکھیں رہتی ہیں جو کچھ دیکھیں - نہ مونھ رہتا ہے کہ حق بات
کہیں - جو سرور اور دلی آسایش - اور دل کے پھولنے سے جو مزہ اس فرقہ کو آتا ہے
نہ کسی دنیا دار کو میسّر ہوتا ہے نہ کسی دولتمند کو - اور نہ کسی صاحب تخت و سلطنت کو
پس اس فرقہ سے بھی کفر کی ظلمت اور ایمان کی روشنی کو تمیز کرنے کی توقع نہیں ہے
الّا ماشاء اللہ - کوئی آفت انسان کے لیئے اس سے زیادہ نہیں ہے جبکہ وہ سمجھتا ہے
کہ میں نیک ہوں - کوئی گمراہی انسان کے لیئے اُس سے زیادہ نہیں ہے جب وہ
جانتا ہے کہ میں پابند شریعت ہوں - وہ زبان سے اپنے تئیں گنہگار کہتا ہے مگر
اُس کا دل اُس کو جھٹلاتا رہتا ہے - اس کہنے کو بھی وہ ایک نیکی اور تعلی سمجھتا ہے -
اپنی چال ڈھال شریعت کے موافق بناتا ہے - مگر اُس کا دل روز بروز سیاہ ہوتا جاتا
ہے - اِزار کے دو اُنگل نیچے ہونے ڈاڑھی کے لمبی یا ایک مشت دو انگشت
ہونے - کپڑے کو نجاست سے پاک کرنے - پانی کے پاک ناپاک ہونے پر دن رات
بحث کرتا ہے - لمبے لمبے فتوے لکھتا ہے - مگر دل کو نجاستوں سے پاک
کرنے کا خیال بھی نہیں کرتا - اکل حلال و صدق مقال پر لمبے لمبے وعظ کرتا ہے مگر
جب کوئی لقمہ تر آجاوے تو جھپ نگلجاتا ہے - اور اگر کبھی اوگل دیتا ہے تو اس اُمید
پر کہ اس سے بھی زیادہ لقمہ تر بتر آویگا - یہی باتیں تھیں جن کے سبب حضرت عیسٰی
نے فروسیوں اور صدوقیوں کو یعنی شریعت پر چلنے والے یہودیوں کو ملامت کی تھی
یہی لوگ اس کے مصداق ہیں کہ یلعنہم اللہ ویلعنہم اللّٰعنون - عمدہ زندگی وُہی ہے
جو سیدھی سادی ایک دنیا دار کی سی ہو - پھر خواہ وہ دوزخ میں جائے یا بہشت میں -
قال رسول اللہ صلعم "لا اعلم ما یفعل بی ولا بکم" -

اس کے بعد امام صاحب اپنے دوست کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں۔ کہ
"اگر تو اپنے دل کا اور اُن کے دل کا کانٹا نکالنا چاہتا ہے جن کو حاسدوں کے
بہکانے نے نہیں اُبھارا اور تقلید نے اُن کو قید نہیں کیا۔ بلکہ وہ اصل حقیقت کو
جاننا چاہتے ہیں اور اُسی کے پیاسے ہیں۔ تو خود اپنے آپ سے اور اُن سے پوچھ
کہ کفر کی حد کیا ہے؟ پھر اگر وہ یہ کہیں کہ مذاہب مشہورہ سے مخالفت کرنی کفر ہے۔
ایسے شخص کو تو محض کودن سمجھ۔ کہ اُسکو تقلید نے قید کر رکھا ہے۔ اور نپٹ اندھا ہے
اُس کے راہ پر لانے کو اپنی اوقات مت ضایع کر۔ اُس کے لیئے تو یہی کافی ہے کہ
اُسی کی سی بات سے جو اُس کا مخالف کہتا ہے اُس کو قایل کیا جاوے کیونکہ
وہ اپنے میں اور دیگر مذاہب کے مقلدوں میں جو اُس کے مذہب کے برخلاف
ہیں کچھ فضیلت نہیں پاتا۔ ایک شخص تمام مذہبوں میں سے اشعری کے مذہب
کو مانتا ہے اور سمجھتا ہے کہ جو باتیں اشعری کے مذہب میں ہیں اُن کی مخالفت کفر ہے
اُس سے پوچھو کہ تو نے کیونکر جانا کہ اشعری ہی کا مذہب حق ہے جس کی مخالفت
کے سبب باقلانی کو کافر بتاتا ہے۔ جس نے اللہ تعالےٰ کی صفت بقا کی نسبت
اشعری کی مخالفت کی ہے اور یہ سمجھا ہے کہ صفت بقا ذات باری سے کچھ علیٰحدہ
نہیں بلکہ عین ذات ہے اور کیوں اُس نے اشعری کی مخالفت سے باقلانی کو کافر
بتایا اور اشعری کو باقلانی کی مخالفت سے کیوں نہ کافر سمجھا اور کس لیئے اُس نے
اُن میں سے ایک کو مذہب حق پر اور دوسرے کو باطل پر مانا۔ اگر اس لیئے کہ اشعری
باقلانی سے پہلے تھا تو اشعری سے پہلے معتزلی اور اَور لوگ تھے تو چاہیئے کہ
وُہی حق پر ہوں۔ اور اگر علم اور سمجھ کی زیادتی سے۔ تو کِس ترازو اور کِس پیمانہ سے اُسنے
اُن کے علم کے درجوں کو تولا اور ناپا ہے جس سے اُس کو معلوم ہوا کہ جس کا وہ مُقلد
ہے اُس سے بڑھکر کوئی نہیں ہے۔ اور اگر وہ باقلانی کو مخالفت کرنے کی اجازت
دیتا ہے تو اَور وں کو کیوں منع کرتا ہے اور باقلانی اور کرابیسی اور قلانسی اور اَور
لوگوں میں کیا فرق نکالتا ہے۔ اور اس تخصیص کی کیا وجہ بتاتا ہے۔ اور اگر وہ یہ گمان
کرتا ہے جیسیکہ بعض متعصبوں نے کیا ہے کہ باقلانی اور اشعری میں صرف لفظی اختلاف
ہے اور دوام وجود میں دونوں موافق ہیں۔ اور یہ بات کہ صفت بقا عین ذات ہے

یا ذات میں قایم ہے قریب قریب ہے۔ اور اس اختلاف پر تشدد کی ضرورت نہیں ہے۔ تو وہ معتزلی پر یقین صفات باری میں کیوں تشدد کرتا ہے۔ کیونکہ وہ بھی تو اس بات کے معترف ہیں کہ خدا عالم اور محیط جمیع معلومات پر ہے۔ جمیع ممکنات پر قادر ہے۔ اور اشعری سے صرف اسی بات میں اختلاف ہے کہ وہ عالم بالذات ہے یا بالصفت قایمۃ فی الذات۔ پھر ان اختلافوں میں کیا فرق ہے۔ اگر وہ یہ کہے کہ ہم معتزلی کو اس لیئے کافر بتلاتے ہیں کہ وہ یہ کہتا ہے کہ خدا ذات واحد ہے اور اُسی ذات واحد سے علم و قدرت و حیات ہے۔ اور یہ مختلف صفتیں مختلف الحقایق ہیں۔ اور حقایق مختلفہ کو ذات واحد کہنا یا سب کو ذات واحد ٹھہرانا ناممکن ہے۔ تو وہ کیوں اشعری کے اس قول کو مستبعد نہیں سمجھتا جبکہ وہ کہتا ہے کہ کلام ایک صفت ہے جو ذات باری میں قایم ہے۔ باوجودیکہ ذات باری واحد ہے اور کلام مختلف ہیں جیسے کہ توریت و انجیل و قرآن اور امر و نہی۔ خبر دینا اور خبر چاہنا۔ اور یہ سب حقایق مختلفہ ہیں۔ خبر کس طرح حقیقت واحدہ ہوسکتی ہے جبکہ اُس پر صادق اور کاذب ہونے کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور امر و نہی پر نہیں کیا جاتا۔ پس جس پر صادق و کاذب کا اطلاق ہوسکے اور جس پر نہ ہوسکے وہ کیونکر حقیقت واحدہ ہوسکتی ہیں۔ پھر وہ نفی و اثبات دونوں کو ذات واحد میں جمع کرتا ہے۔ پھر اگر وہ اُس کا جواب اٹ کاسٹ دینے لگے اور اُس کی حقیقت نہ بتا سکے تو جان لے کہ وہ محقق نہیں ہے نرا مقلد ہے۔ اُسکو چُپ رہنا اور اُس کے جواب میں بھی خاموش رہنا چاہیئے کیونکہ مقلد کے سامنے دلیل کا لانا اور اُسکو سمجھانا بیفائدہ آہن سرد کوفتن ہے "

یہ تقریر امام صاحب کی نہایت عمدہ آب زر سے لکھنے کے قابل ہے۔ مگر اُنھوں نے اُس کو نہایت محدود خیال کیا ہے۔ یہ تو ایک بڑا مضمون ہے صرف اشعری و باقلانی اور معتزلی ہی پر محدود نہیں ہے بلکہ ادیان مختلفہ سے بھی تعلق ہے یہودی و عیسائی اور مسلمان مجوسی و برہمی سب کی نسبت یہی بحث ہے۔ ایک مسلمان کیوں صرف اپنے مذہب کو حق اور اپنے ہی کو ناجی اور سب مذہبوں کو باطل اور اُنکے پیروؤں کو کافر بتاتا ہے۔ اُس کا سبب بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ وہ اپنے متبوع پر اور اُس کے کلام پر پورا اعتماد رکھتا ہے۔ مگر یہودی و عیسائی۔ مجوسی و برہمی بھی

اسی طرح اپنے متبوع پر اعتقاد رکھتا ہے - جو دلیلیں ایک مذہب والا اپنے متبوع کے قابل اتباع ہونے کی اپنے ہی گروہ کی سند پر پیش کرتا ہے - وُہی دلیلیں دوسرے مذہب والا اپنے ہی گروہ کی سند پر اپنے متبوع کے واجب الاتباع ہونے کی لاتا ہے - خواہ وہ دلیلیں اُس متبوع کی ذاتی عمدگی اور اعلےٰ سے اعلےٰ درجہ رکھنے سے متعلق ہوں یا ذات باری سے تعلق خاص ثابت کرنے سے علاقہ رکھتی ہوں خواہ ظہور معجزات و خرق عادات اور اظہار عجائبات پر مبنی ہوں - یہی سب سے بڑا مرحلہ ہے جو ہر ایک مذہب والے کو جو صرف اپنے ہی مذہب کے حق ہونے کا دعویدار ہے طے کرنا ہے - امام صاحب کو اس رسالہ میں صرف مذہب معین ہی کے فِرَق متعدّدہ سے بحث کرنی تھی - اس لیئے اُنھوں نے اس بحث کو وسعت نہیں دی - ہماری کوشش اسمیں ہے کہ ادیان مختلفہ میں سے مذہب حق کی تمیز کرنے کا طریقہ ظاہر کریں - اور اُسپر جو کچھ ہمنے لکھا اُسکو لوگ نہیں سمجھتے اور سمجھے تو کفر و ارتداد اور نیچرّیت یعنی دَہریّت سمجھے - اگرچہ موقع تھا کہ ہم بھی وُہی کہیں جو امام صاحب نے کہا مگر ہمکو ایسی جرأت نہیں ہے اور ہم صرف اِسی پر اکتفا کرتے ہیں کہ ان ربّی ھو اعلم بمن ضل عن سبیلہ وھو اعلم بمن اھتدیٰ -

اس کے بعد ایک نہایت عمدہ اور سچّا فقرہ امام صاحب نے لکھا ہے فرماتے ہیں کہ "جو شخص صرف کسی ایک ہی محقق پر راہِ حق کو منحصر کرتا ہے وُہی کفر اور تناقض کے قریب ہوتا ہے - کفر کے قریب تو اس لیئے ہوتا ہے کہ اُسنے اُس محقق کو ایسے نبی معصوم کا درجہ دیدیا ہے جس کی اتباع پر اسلام منحصر ہے اور جسکی مخالفت سے کفر لازم آتا ہے (اسی مطلب کو ہمنے اپنی تحریروں میں شرک فی النبوۃ سے تعبیر کیا ہے) اور تناقض کے قریب اس لیئے ہوتا ہے کہ ہر ایک محقق کو تحقیق لازم ہے اور تقلید اُسپر حرام ہے پھر کیونکر تحقیق و تقلید ساتھ ہو سکتی ہے - یہ تو ایسی بات ہے جیسے کہ کوئی کہے کہ تجھ کو دیکھنا واجب ہے مگر جو بتایا گیا ہے اُس کے سوا کچھ مت دیکھ اور اُسی کو تحقیق سمجھ - اور جو چیز تجھ کو مشتبہ بتائی گئی ہے اُسکو مُشتبہ یقین کر پھر کیا فرق ہے اُس شخص میں جو کہتا ہے

کہ صرف میرے مذہب کی پیروی کرو اور اُس شخص ہیں جو کہتا ہے کہ میرے مذہب
اور میری دلیل دونوں کی پیروی کرو اور یہ تناقض نہیں ہے تو اور کیا ہے۔"
اس کے بعد امام صاحب اپنے دوست کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ
"اگر تو کفر کی حد جاننی چاہے تو مَیں تجھ کو اُس کی صحیح نشانی جو سب جگہ اور ہر طرح
ٹھیک آوے بتا دوں تاکہ تو لوگوں کو جب تک کہ وہ لا اِلٰہ اِلّا اللہ مُحمّدٌ رّسُول اللہ
پر یقین رکھتے ہیں ناحق کافر نہ کہے۔ اور اہل اسلام کے حق میں زبان درازی نہ کرے
گو کہ اُن کے طریقے کیسے ہی مختلف ہوں۔ پس سمجھ لے کہ کفر رسول اللہ صلعم کی
تکذیب ہے اور جو کچھ اُن پر نازل ہوا ہے اُسکو جھٹلانا ہے۔ یہودی اور عیسائیوں
کو کافر اس لیئے کہتے ہیں کہ وہ رسول اللہ کی تکذیب کرتے ہیں۔ اور براہمی اس لیئے
کافر کہ تمام رسولوں کو جھٹلاتے ہیں۔ اور دہریہ بھی کافر ہیں کہ وہ رسولوں کو نہیں ملتے
کفر ایک حکم شرعی ہے جسکا مطلب خلود فی النار ہے۔ اور اُس کی پہچان بھی شرعی
ہے کہ نص صریح یا قیاس سے جو نص پر مبنی ہو پہچانا جاتا ہے۔ یہود و نصاریٰ کے
حق میں نص موجود ہے۔ براہمہ و بت پرست اور زندیق اور دہریہ اُنہی کے ساتھ ہیں
کیونکہ وہ رسول کی تکذیب کرتے ہیں اور جو رسول کی تکذیب کرتا ہے وہ کافر ہے
یہی عام علامت ہے جو اُلٹ پلٹ کر سب طرح ٹھیک آتی ہے۔"
اِس مقام پر امام صاحب نے بات کو خلط ملط کر دیا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ کفر
ایک شرعی حکم ہے اور منکر یا مکذب رسول کافر ہے۔ مگر شرعی کافر۔ پس ایک موحد جو
پورا پورا ٹھیک طور پر کامل موحد ہے۔ مگر وہ نفس رسالت ہی کا منکر ہے اور اس لیئے
کسی رسول کو نہیں مانتا اُسکا کفر بھی شرعی کفر ہے۔ مگر اُس پر خلود فی النار کا حکم دینا
جیسا کہ اِس مقام پر امام صاحب نے بیان کیا ہے صحیح نہیں۔ موحد کے کفر پر کوئی نص
وارد نہیں ہے۔ بلکہ برخلاف اُس کے نص آئی ہے۔ قیاس بھی جو نص پر مبنی ہو
بلکہ مطلق قیاس بھی موجود نہیں ہے۔ انبیا صرف خدا کی وحدانیت پر یقین دلانے کو
اور اُسی کی عبادت کی ہدایت کرنے کو مبعوث ہوئے ہیں۔ اور موحد اُس پر کامل یقین
رکھتا ہے۔ پھر اُس کے کفر مطلق پر قیاس بھی موجود نہیں ہے۔ کفر شرعی اور کفر مطلق
دو علیٰحدہ علیٰحدہ چیزیں ہیں جن میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور خلود فی النار

صرف کفر مطلق کا نتیجہ ہے - اور وہ کفر صرف شرک حقیقی سے خواہ ذات میں ہو خواہ صفات میں خواہ عبادت میں متحقق ہوتا ہے نہ کسی دوسری چیز سے کا نہ یغفر ما دون ذلک فافہم ؛

اس کے بعد امام صاحب نے جو کچھ لکھا ہے درحقیقت الہام ربانی معلوم ہوتا ہے - اور تحقیق کا ایک دریائے عمیق و شفاف دکھائی دیتا ہے - جو نہایت دلفریبی سے بہتا چلا آتا ہے - وہ فرماتے ہیں کہ "جو بات ہمنے بیان کی وہ نہایت غور کے لایق ہے - ہر ایک فرقہ دوسرے فرقہ کی تکفیر کرتا ہے - اور اُسپر رسول کی تکذیب کی تہمت دھرتا ہے - حنبلی - اشعری کو کافر کہتا ہے - اور یہ خیال کرتا ہے کہ اُس نے جو خدا کے لیئے اوپر کی جہتہ ثابت کی ہے اور عرش پر خدا کا بیٹھنا مانا ہی تو اُس نے رسول کی تکذیب کی ہے - اور اشعری حنبلی کو کافر کہتا ہے - اور خیال کرتا ہے کہ وہ خدا کی تشبیہ کا قائل ہے - اور رسول نے تو کہا ہے لیس کمثلہ شئ اس لیئے وہ رسول کی تکذیب کرتا ہے - اور اشعری معتزلی کو اِس خیال سے کافر بتاتا ہے کہ اُس نے خدا کے دیدار ہونے اور خدا میں علم اور قدرت اور دیگر صفات کے قایم فی الذات ہونے سے انکار کرنے میں رسول کی تکذیب کی ہے - اور معتزلی اشعری کو اِس خیال سے کافر بتاتا ہے کہ صفات کو عین ذاتہ نہ ماننا تکثیر فی الذات ہے اور توحید ذات باری میں تکذیب رسول کی ہے - پس ان جھگڑوں سے نکلنا جب تک کہ تکذیب و تصدیق کی حقیقت نہ سمجھی جاوے مشکل ہے" ؛

اس کے بعد امام صاحب تکذیب و تصدیق کی حقیقت اس طرح پر بتلاتے ہیں کہ کسی خبر کی تصدیق صرف اُس خبر ہی تک نہیں ٹھہرتی بلکہ مخبر تک پہونچتی ہی اور اُس کی حقیقت اُس چیز کے وجود کو تسلیم کرنا ہے جس کے وجود کی خبر رسول نے دی ہے - لیکن وجود کے پانچ درجے ہیں اور اُنھی کے نہ جاننے سے ایک فرقہ دوسرے فرقہ کو کافر بتاتا ہے - اور وجود کے پانچ درجے یہ ہیں (۱) وجود ذاتی (۲) وجود حسّی (۳) وجود خیالی (۴) وجود عقلی (۵) وجود شَبَہی (شین اور بے کے فتح یعنی زبر سے) پس جس چیز کے وجود کی رسول نے خبر دی ہے - اور جس نے اُن کے وجود کو اِن پانچوں قسموں میں سے کسی قسم کے وجود سے تسلیم کیا ہے تو وہ

اُس کی تصدیق کرتا ہے نہ تکذیب - اور اُس کی تشریح مثالوں میں بتائی جاویگی +

وجود ذاتی - حقیقی وجود ہوتا ہے جو خارج میں موجود ہو اور حسّ اور عقل اُس سے اُسکو سمجھے - جیسے کہ آسمان اور زمین اور جانور اور نباتات کا وجود ہے جو حقیقتاً موجود ہے اور سب جانتے ہیں بلکہ اکثر اُن سے بجز اُن کے وجود کے اَور کوئی معنی ہی نہیں سمجھتے -

وجود حسّی - ایسا وجود ہوتا ہے جو آنکھ میں محسوس ہوتا ہے مگر خارج میں اُس کا وجود نہیں ہوتا اُس کا وجود صرف حسّ ہی میں ہوتا ہے اور حسّ کرنے والا ہی اُس کو دیکھتا ہے اور کوئی دوسرا شخص اُس کو نہیں دیکھتا - جیسے کہ مریض جاگتے میں بعضی دفعہ طرح بطرح کی صورتوں کو اسی طرح دیکھتا ہے جیسے کہ وہ اَور تمام موجودات خارجی کو جو وجود حقیقی رکھتے ہیں دیکھتا ہے حالانکہ اُن کا وجود خارج میں کچھ نہیں ہوتا بلکہ کبھی انبیاء اور اولیاء اللہ کو صحت کی حالتمیں اور جاگتے میں ایک خوبصورت شکل جو فرشتہ کی خیال کی جاتی ہے دکھائی دیتی ہے اور اُس کے ذریعہ سے اُن تک وحی و الہام پہونچتا ہے - جیسے کہ حضرت مریمؑ کو ایک آدمی کی صورت دکھائی دی تھی جس کی نسبت خدا نے فرمایا ہے "فتمثل لھا بشرا سویا" اور جیسے کہ آنحضرت صلعم نے جبریل کو بہت طرح کی صورتوں میں دیکھا ہے اور اصلی صورت میں صرف دو ہی دفعہ دیکھا ہے - اور جبکہ مختلف صورتوں میں دیکھا تھا تو صرف مثالی صورت تھی اور جیسیکہ کوئی آنحضرت صلعم کو خواب میں دیکھتا ہے - آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا ہے کہ جس نے مجھے خواب میں دیکھا تو اُس نے مجھی کو دیکھا کیونکہ شیطان میری شبیہ نہیں بنتا - اور آنحضرتؐ کے دیکھنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ آپ کا جسم مطہر روضہ مبارک سے نکلکر خواب دیکھنے والے پاس آجاتا ہے اور اُس کو دکھائی دیتا ہے - بلکہ وہ دیکھنا اُس صورت کا ہے جو خواب دیکھنے والے کی حسّ میں ہے - باقی تحقیق اس حدیث کی اَور کتابوں میں لکھی گئی ہے - اور اگر تجھ کو اِن باتوں پر یقین نہو تو خود اپنی آنکھ پر تجربہ کر کے یقین کر لے - آگ کی ایک چنگاری ایک نقطہ کے برابر لے اور زور سے ہلا وہ تجھ کو ایک آتشین لمبا خط دکھائی دے گی - اُسکو چکّر دے تو وہ ایک گول آتشین دائرہ معلوم ہو گی حالانکہ نہ خط موجود فی الخارج ہے نہ دائرہ

بلکہ صرف تیرے حس ہی سے ہے - اور موجود فی الخارج تو صرف وہ نقطہ ہے ؛

وجود خیالی - اُن محسوس چیزوں کی صورت ہے جو ہمکو دکھائی دیتی ہیں جبکہ وہ ہمارے سامنے موجود نہوں - تم آنکھیں بند کیے ہی ہاتی اور گھوڑے کی صورت اپنے خیال میں پیدا کر سکتے ہو گویا کہ تم اُس کو دیکھ رہے ہو اور وہ ہو بہو پوری صورت و شکل کا تمہارے سامنے موجود ہے - مگر موجود فی الخارج کچھ بھی نہیں ؛

وجود عقلی - ہر ایک چیز کی ایک حقیقت اور اُس کے لیئے کوئی معنی یعنی غایت ہے - پس جبکہ عقل اُس شئے کی غایت و مقصد کی طرف بلا لحاظ اُس کی صورت ذاتی یا خیالی یا حسّی کے منتقل ہوتی ہے تو اُس شئے کا وجود وجود عقلی ہوتا ہے - مثلاً ہاتھ اُسکی ایک تو صورت موجودہ فی الخارج ہے جو اُس کا وجود ذاتی ہے اور ایک اُس کا وجود حسّی ہے - اور ایک وجود خیالی ہے جس کی تفصیل اوپر بیان ہوئی - مگر اُس کے سوا ہاتھ کے لیئے ایک معنی بھی ہیں جو در اصل اُس کی حقیقت ہے - اور وہ کیا ہے پکڑنے کی قدرت - اور یہی عقلی ہاتھ ہے - اور مثلاً قلم - اُس کی ایک صورت ہے مگر اُس کے لیئے ایک معنی بھی ہیں - اور وہ کیا ہیں علوم کو نقش کر دینا - اور اس امر کو بغیر اس کے کہ قلم کو لکڑی یا نیزہ یا پَر یا اسٹیل کی صورت پر خیال کیا جاوے عقل تسلیم کر لیتی ہے - اور یہی اُس کا وجود عقلی ہے ؛

وجود شَبہی (بفتح شین و بائے موحدہ) وہ ہے کہ نفس شے موجود نہو نہ حقیقت میں اور نہ فی الخارج اور نہ فی الحسّ اور نہ فی الخیال اور نہ فی العقل - بلکہ ایک ایسی چیز موجود ہو جو اُس کی کسی خاصیت یا صفت میں مشابہ ہو - یہ ذرا دقیق بات ہے آیندہ مثال میں بخوبی سمجھ میں آوے گی -

ان پانچوں اقسام وجود کے بیان کے بعد امام صاحب اُن کی مثالیں بیان کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ وجود ذاتی تو کچھ تاویل کا محتاج نہیں ہے اُس سے تو یہی ظاہری وجود مراد ہوتا ہے - اور اُسکی مثال میں فرماتے ہیں جیسے عرش و کرسی و سبع سماوات - جن کی خبر رسول صلعم نے دی ہے اور اُن کے وجود سے اُن کا

ظاہری وجود مراد ہے اس لیئے کہ یہ چیزیں فی نفسہ موجود ہیں خواہ وہ حس سے اور خیال سے جانی جاویں یا نہ جانی جاویں ؛

یہ اخیر فقرہ امام صاحب کا اور جو تمثیل کہ امام صاحب نے اس مقام پر دی ہے یہ وُہی تعلیمی و تربیتی بندش ہے جو ٹوٹ نہیں سکی۔ تعلیم نے جو ابتدا سے اُن کے دل پر آسمان کے جسم کا ایسا ہی یقین بٹھلا دیا تھا جیسے کہ زمین کا اس لیئے اُنھوں نے مثال دینے میں آسمان و زمین میں کچھ امتیاز نہیں کیا۔ یونانیوں کی ہیئت نے اُن کے سات عدد ہونے کا اور آٹھویں فلک ثوابت اور نویں فلک اطلس کا ایسا یقین دلا رکھا تھا کہ اُن کی تعداد کا بھی اُن کو ایسا ہی یقین تھا جیسے کہ زمین کا۔ اور جو کہ یہ غلط یقین کی ہوئی چیزیں نہ اُن کو دکھائی دیتی تھیں نہ محسوس ہوتی تھیں اس لیئے کہدیا کہ "اُدرکت بالحس والخیال اولیم تدرک" اور یہ نہ سمجھے کہ جو چیز نہ ظاہر دکھائی دیتی ہو نہ حس و خیال سے معلوم ہوتی ہو تو اُس کا وجود ذاتی مع التشخص کیونکر مانا جاسکتا ہے اور وہ شے کیونکر وجود ذاتی کی اُن معنوں میں جو خود اُنھوں نے بیان کیئے ہیں مثال ہوسکتی ہے ؛

وجود ذاتی کی نسبت زمین کی مثال بالکل صحیح ہے۔ سموات کے لفظ سے اگر یہی نیلا نیلا گنبد جو ہمکو دکھائی دیتا ہے مراد ہو گو اُس کی ماہیت کچھ ہی ہو تو بھی وجود ذاتی کی مثال دینے میں چنداں مقام تامل نہیں ہے۔ لیکن اگر اُس سے آگے بڑھو اور آسمان کا جسم یا جرم ایسا مانو جیسا کہ حکماء یونانی نے مانا ہے اور علماء اسلام نے بھی اُسکو تسلیم کر کر غلطی سے وُہی مطالب قرآن کا بھی قرار دیا ہی تو اسمیں کلام ہے۔ اور پھر کسیطرح سموات وجود ذاتی کی مثال نہیں ہوسکتی اور اُن کے ساتھ عدد کو بھی وجود ذاتی کی مثال میں داخل کرنا تعجب پر تعجب ہوتا ہے ؛

عرش و کُرسی کی تعریف یا اُن کی صورت یا اُن کے جسم کی حالت یا اُن کی ماہیت خدا نے نہیں بتائی اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ اُن کے وجود کو وجود عقلی سے خارج کر کے وجود ذاتی کی مثال میں داخل کیا جاوے۔ پس یہ وُہی گندا پانی ہے جو اِس شفاف دریا میں مل گیا ہے ؛

وجود حسی کی امام صاحب نے دو عمدہ مثالیں دی ہیں۔ پہلی مثال رسولخدا صلعم کا موت کی نسبت یہ فرمانا ہے کہ قیامت کے دن ابلق مینڈھے کی

صورت میں موت لائی جاوے گی اور دوزخ وبہشت کے بیچمیں ذبح کرڈالی جاوے گی - اسپر امام صاحب فرماتے ہیں کہ جو یہ دلیل لاتا ہے کہ موت عرض ہے - یا عدم عرض ہے - یعنی یا تو خود علٰحدہ موجود نہیں ہے بلکہ مردہ میں پائی جاتی ہے یا زندہ میں جو حیات موجود ہوتی ہے اُس کے نہ ہونے کا نام موت ہے - پس جبکہ وہ علٰحدہ کوئی چیز نہیں ہے تو اُسکا مینڈھے کی صورت میں لایا جانا محال ہے - تو وہ شخص اس حدیث کا مطلب یہ قرار دیتا ہے کہ قیامت میں لوگ ایسا ہوتا دیکھیں گے - اور اُس مینڈھے کی صورت کو جو وہ دیکھیں گے موت سمجھیں گے اور یہ صرف اُن کی حس میں موجود ہوگا نہ موجود فی الخارج - اور جو شخص اُس دلیل کو تسلیم نہیں کرتا وہ سمجھتا ہے کہ درحقیقت موت ہی مینڈھے کی صورت بنجاویگی اور وُہی ذبح کیجاوے گی ؛

دوسری مثال وجود حسّی کی رسول خدا صلے اللہ علیہ وسلّم کا جنّت کی نسبت یہ فرمانا ہے کہ مجھ کو اس چار دیواری کے چوڑان کے اندر جنّت دکھلائی گئی - پس جو شخص یہ دلیل لاتا ہے کہ تداخل اجسام محال ہے اور چھوٹی چیز کے اندر بڑی چیز نہیں سما سکتی - وہ اس کے معنی یہ کہتا ہے کہ خود جنّت اُس چار دیواری میں نہیں چلی آئی تھی لیکن حس میں جنت کی صورت بن گئی تھی گویا کہ وہ دکھائی دیتی ہے - اور بڑی چیز کا چھوٹی چیز میں دکھائی دینا غیر ممکن نہیں ہے جس طرح آسمان چھوٹے سے آئینہ میں دکھائی دیتا ہے اور اس طرح کا دکھلانا صرف خیال میں آنے سے بالکل جدا چیز ہے اور یہ تفرقہ اُس وقت سمجھ میں آجاتا ہے جبکہ آسمان کو آئینہ میں دیکھو اور جبکہ آنکھ بند کرکے اُس کا خیال کرو تو آئینہ میں آسمان کی صورت تخیل کی صورت سے دوسری طرح پاؤ گے ؛

وجود خیالی کی مثال امام صاحب نے رسول خدا صلے اللہ علیہ وسلّم کے اس قول سے دی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا کہ "گویا میں یونس ابن متی کو دیکھتا ہوں اُس پر دو قطوانی عبائیں ہیں وہ لبیک کہتا ہے اور پہاڑ اُس کو جواب دیتے ہیں اور خدا کہتا ہے لبّیک اے یونس" - آنحضرت صلعم کا ایسا فرمانا اسی پر مبنی ہے کہ حضرت کے خیال میں یہ صورت بندھ گئی تھی اِس لیئے کہ اِس حالت کا

وجود آنحضرت صلعم کے وجود سے پہلے تھا اور وہ معدوم ہوگیا تھا اور اُس وقت موجود نہ تھا ؛

اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضرت کی حس میں یہ حالت اس طرح پر آئی تھی کہ اُس کو دیکھتے تھے جیسے کہ خواب دیکھنے والا صورتیں دیکھتا ہے لیکن یہ فرمانا کہ گویا میں دیکھتا ہوں اس بات کا اشارہ کہ حقیقت میں دیکھنا نہ تھا اور اس سے غرض صرف مثال سے مطلب کا سمجھانا ہے نہ خاص اس صورت کا ہونا - بہرحال جو چیز خیال میں بندھ جاتی ہے وہ دیکھنے ہی کی جگہ ہوجاتی ہے اور اس لیئے وہ دیکھنا ہی ہوجاتا ہے ؛

وجود عقلی کی امام صاحب نے دو مثالیں دی ہیں - پہلی مثال رسول خدا صلعم کا یہ فرمانا ہے کہ جو شخص سب سے اخیر کو دوزخ میں سے نکالا جاوے گا اُس کو دنیا سے دس گنی جنت ملیگی - ظاہر میں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کے عرض وطول سے دس گنی جنت ملیگی اور یہ تفاوت حسی وخیالی ہے اور جب اس بات کا تعجب ہوتا ہے کہ کیونکر دنیا سے باعتبار مساحت کے دس گنی ہوسکتی ہے کیونکہ جنت تو آسمان پر ہے جیسے کہ روایتوں سے ظاہر ہوتا ہے - پھر آسمان میں دس گنی دنیا سے کیونکر جنت سماسکتی ہے اس لیئے کہ آسمان بھی تو دنیا ہی میں داخل ہے تو تاویل کرنے والا اِس تعجب کو اس طرح دُور کرتا ہے کہ اِس تفاوت سے تفاوت معنوی اور عقلی مراد ہے نہ حسی وخیالی - جیسے کہ کہتے ہیں کہ یہ موتی تو گھوڑے سے دس گنا ہے یعنی مالیت وقیمت میں جو عقلی تفاوت ہے نہ گھوڑے کے قدوقامت سے جو حسی وخیالی تفاوت ہے -

اس مثال میں تو امام صاحب نے صرف ملّاناپن ہی برتا ہے - اُنہوں نے بلا تنقیح اس بات کے کہ فوق کے اور آسمان کے اور جنت کے اور دوزخ کے وجود سے منجملہ اقسام وجود کے جو اُنھوں نے بیان کیئے ہیں کونسا وجود متحقق ہے اس حدیث کو مثال میں پیش کردیا ہے - اور اُسی تعلیمی وتربیتی بندش سے بہشت اور دوزخ کے وجود کو مٹھوا مالی کے باغ اور کلوا لوہار کی بھٹی کے مانند تسلیم کرلیا ہے - فلیتعجب کل العجب -

دوسری مثال رسول خدا صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا ہے کہ چالیس دن تک
خدا نے اپنے ہاتھ سے آدمؑ کی مٹی کو گوندھا ہے جس سے خدا کے ہاتھ ہونا معلوم
ہوتا ہے۔ پس جس شخص کے نزدیک دلیل سے ثابت ہوا ہے کہ خداتعالےٰ کے
ہاتھ ہونا محال ہے جو ایک عضو محسوسہ اور متخیلہ ہے تو وہ شخص اللہ کے لیے عقلی
ہاتھ ثابت کرتا ہے یعنی جو حقیقت اور غایت ہاتھ کی ہے وہ خدا میں ثابت کرتا ہے
نہ ہاتھ کی صورت۔ اور ہاتھ کی حقیقت کیا ہے؟ پکڑنا۔ اُس سے کام کرنا۔ دینا
چھین لینا۔ جو بواسطہ ملائکہ ہوتے ہیں۔ رسولخدا صلعم نے فرمایا ہے کہ خدا نے
سب سے پہلے عقل کو پیدا کیا اور کہا کہ تیرے واسطے سے دوں گا اور نہ دوں گا۔
اور اس سے عقل کا عرض ہونا یعنی ذی عقل میں قایم ہونا نہیں پایا جاتا جیسا کہ متکلمین نے
خیال کیا ہے کیونکہ ممکن نہیں ہے کہ عرض یعنی وہ چیز جو ایک دوسری چیز میں قایم
ہو سب سے اوّل مخلوق ہو بلکہ اُس سے فرشتوں میں سے ایک فرشتہ مراد ہو سکتا ہے
جس کا نام عقل ہے اس حیثیت سے کہ وہ اشیاء کی ذاتی باتوں کو بغیر سکھائے جانتا
ہے اور اُسی کا نام قلم ہے اس حیثیت سے کہ وہ انبیاء اور اولیاء اللہ اور تمام ملائکہ
کے لوحِ دل پر حقایق علوم کو وحی و الہام سے نقش کر دیتا ہے۔ ایک اَور حدیث
میں آیا ہے کہ سب سے پہلے قلم کو خدا نے پیدا کیا پس اگر عقل و قلم کو ایک نہ مانا جاوے
تو دونوں حدیثوں میں تناقض ہوتا ہے۔ ایک شئے کے مختلف حیثیتوں سے متعدد
نام ہو سکتے ہیں عقل کا نام عقل باعتبار اُسکی ذات کے۔ اور مَلک بلحاظ اُس
نسبت کے جو اُسکو خدا کے ساتھ ہے اور خدا میں اور خلق میں واسطہ ہے اور
قلم اِس لحاظ سے کہ اُس کے سبب الہام اور وحی سے علوم کا دلوں پر نقش ہوتا
ہے نام رکھا جا سکتا ہے۔ اور یہ ایک ہی شے کے تین نام مختلف حیثیتوں کے
لحاظ سے ہوئے۔ جیسے کہ جبرئیل کا نام باعتبار اُس کی ذات کے روح۔ اور بلحاظ اُن
اسرار کے جو اُس کے سپرد کیئے جاتے ہیں امین۔ اور بلحاظ اُس کی قدرت کے
ذو مرّہ۔ اور باعتبار اُس کی قوّت کے شدید القوےٰ۔ اور باعتبار قربت الی اللہ
کے مکین عند ذی العرش۔ اور مطاع اس لحاظ سے کہ بعض ملائکہ کا متبوع ہی کہا
جاتا ہے۔ جو شخص کہ اس طرح پر قائل ہے اُس نے قلم اور ہاتھ کا عقلی وجود

ثابت کیا ہے نہ حسّی و خیالی - اسی طرح جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ ہاتھ سے مراد صفات باری کی صفتوں میں سے ایک صفت ہے خواہ اُس سے اُس نے صفت قدرت مراد لی ہو یا اَور کوئی وہ بھی عقلی ہاتھ کا مثبت ہے -

وجود شبہی (بفتح الشین والباء موحدہ) کی مثال امام صاحب نے خدا کی طرف غصّہ اور شوق اور خوشی اور صبر اور اسی طرح کی باتوں کی نسبت کرنے کی دی ہے - وہ فرماتے ہیں کہ مثلاً غضب اُس کی حقیقت دل میں خون کا جوش مارنا ہے اس مقصد سے کہ غصّہ کر کے تسکین حاصل ہو - اور یہ بات نقصان اور رنج سے خالی نہیں - پھر جس شخص کے نزدیک خدا کی نسبت ذاتی یا خیالی یا حسّی یا عقلی طور پر غضب کو منسوب کرنا دلیل سے محال ثابت ہوا ہے تو وہ اُس سے ایک اور صفت کو مراد لیتا ہے جو غضب پر مبنی ہوتی جیسے ارادہ عقاب اور ارادۂ عقاب اَور چیز ہے اور غضب اَور چیز ہے - لیکن اُس کی صفات میں سے ایک صفت کے قریب ہے اور ایک اثر ہے جو غضب سے صادر ہوتا ہے - اور وہ خدا کی شان کے نامناسب نہیں ہے -

ان پانچوں قسم کے وجود کے بیان کرنے کے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ جس شخص نے شارع کے اقوال کو ان قسموں میں سے کسی قسم پر تسلیم کیا تو وہ شارع کے قول کا تصدیق کرنے والا ہے - نہ تکذیب کرنے والا - تکذیب جبھی ہوگی جب وہ ان سب قسم کے معانی و مراد سے انکار کرے اور یہ گمان رکھے کہ جو کہا ہے اُس کے کچھ معنی نہیں ہیں اور وہ کذب محض ہے اور قایل کی غرض دھوکا دینا ہے یا دنیاوی مصلحت - اور یہ محض کفر اور زندقہ ہے - اور تاویل کرنیوالوں کو جب تک کہ قانون تاویل کو پکڑے ہوئے ہیں جس کا ہم آگے بیان کریں گے کفر لازم نہیں ہوتا ؛

اب ہم پوچھتے ہیں کہ بموجب اس تشریح کے جو امام صاحب نے بیان کی کیا وجہ ہے کہ جو لوگ اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ "الاخبار من الجنة والنار حق" مگر اُن کے نزدیک دلیل سے ثابت ہوا ہے کہ جنت و دوزخ مثنوا المالی کا سا باغ اور کلوا لوہار کی سی بھٹّی نہیں ہو سکتی اور اس لیئے وہ اُس کا وجود شبہی قرار دیتے ہیں

پھر وہ کیوں کافر ہیں ؟

وہ لوگ جن کے نزدیک کسی دوسرے جسم غیر مرئی و غیر محسوس کا مغوی للانسان یا ہادی للانسان ہونا محال ثابت ہوا ہے۔ اور اس لیئے وہ شیطان یا ملائک کے وجود خارجی کے منکر ہو کر اُس کا وجود فی نفس الانسان تسلیم کرتے ہیں۔ اور بعوض اس کے کہ عورت کے رحم میں ایک مصوّر فرشتہ گُھسا ہوا سمجھیں قوّت مصورہ ہی پر ملک کا اطلاق کرتے ہیں۔ کیوں کافر ہیں ؟

جو لوگ کہ لوح محفوظ کو لڑکوں کی سی تختی اور قلم کو نیزہ یا ٹھٹیر سے کا قلم نہیں سمجھتے بلکہ اُس کا وجود عقلی تسلیم کرتے ہیں۔ وہ کیوں کافر ہیں ؟

جو لوگ کہ وحی من اللہ میں کسی دوسرے کے واسطے کو بدلائل محال سمجھتے ہیں اور وہ اُسی قوت کو جو انبیاء میں ہے۔ جس کے سبب اُن پر نزول وحی ہوتا ہے اور جس کو ملکہ نبوّت سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ جبرئیل امین تسلیم کرتے ہیں۔ اُور کہتے ہیں کہ الجبرئیل حق۔ وہ کیوں کافر ہیں ؟ علاوہ اس کے بے انتہا دریا اسی قسم کی مثالوں کا اس چشمہ سے جس کو امام صاحب نے کھولا ہے بہہ سکتا ہے ؛

مگر اخیر کے دو لفظ امام صاحب کے سخت گرفت کے قابل ہیں۔ اور صرف گرفت ہی کے قابل نہیں ہیں بلکہ غلط بھی ہیں۔ وہ اِس طرح پر معنی قرار دینے کو جس طرح پر بیان ہوا تاویل کہتے ہیں۔ تاویل کے معنی اُنھوں نے نہیں بیان کیئے۔ مگر اُن کے سیاق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جن الفاظ کے ظاہری معنی بدلیل مستحکم درست نہ ٹھیر سکتے ہوں تو اُس کے دوسرے معنی لیئے جاویں اور تاویل کیجاوے تاکہ قول قایل صحیح ہو جاوے۔ جس کا منشا یہ نکلتا ہے کہ بغرض تصحیح قول قایل وہ تاویل کی گئی ہے۔ اگر یہی مطلب امام صاحب کا ہو تو یقینی غلط ہے اور خدا و خدا کے رسول کے کلام کو ایسا سمجھنا مساوی تکذیب کے ہے جس کو اُنھوں نے کفر اور ہمنے کفر شرعی قرار دیا ہے۔ تاویل کے معنی اگر صرف صرف عین الظاہر کے لیئے جاویں تو میں اُسکو تسلیم کرتا ہوں۔ اور اگر اُس کے معنی صرف عما قالہ القایل کے لیئے جاویں تو میں اُس کو کفر شرعی سمجھتا ہوں۔ ایک شخص نے کہا کہ زید اسدؐ اور لفظ اسد سے قایل

کی مراد تھی کہ زید شجاع ہے۔ تو اب ہم جو اسد کے معنی شجاع کے لیتے ہیں وہ درحقیقت تاویل نہیں ہے کیونکہ ہم نے وہی معنی لیئے ہیں جس کے لیئے قایل نے یہ لفظ بولا تھا۔ اور اس طرح پر معنی لینے کو تاویل کہنا حماقت میں داخل ہے۔ کیا فرق ہے اس میں کہ ایک شخص نے شجاع کے لیئے اسد کا لفظ اختیار کیا ہے اور ایک شخص نے شمس کا اپنے بیٹے کے لیئے شمس سے تو حیوان ناطق مع ہذا التشخص مراد لینا تاویل نہو اور اسد سے شجاع مراد لینا تاویل ہو۔ ہم جو خدا اور خدا کے رسول کے کلام کے معنی بیان کرتے ہیں یقین کامل رکھتے ہیں کہ خدا و خدا کے رسول نے اُنھی معنوں میں وہ الفاظ بولے ہیں۔ اور موافق اور مخالفت دونوں کو دلیل سے اُس کا ثبوت دیتے ہیں۔ موافق یعنی اہل اسلام سے صرف اسیقدر کہتے ہیں کہ تم خدا و رسول کو برحق اور اُن کے کلام کو سچ اور غلطی سے پاک یقین کرتے ہو۔ پس اگر ان الفاظ کے یہ معنی و مراد نہوں اور خدا و رسول نے اُن معنی و مراد میں اُن کا استعمال نہ کیا ہو تو دلیل متکلم سے اُن کا غلط اور جھوٹ ہونا ثابت ہوتا ہے جو تمہاری تسلیم کے برخلاف ہے۔ اس لیئے ضرور ہے کہ وُہی معنی اور مراد خدا و رسول کی ہے جو صحیح اور سچ ہے۔ مخالف کو یعنی اُس کو جو مذہب اسلام کو تسلیم نہیں کرتا دلیل سے۔ اور مقتضائے کلام انسانی سے۔ اور خود خدا و خدا کے رسول کے کلام کے سیاق سے۔ یا اُسی کی مثل دوسرے کلام سے ثابت کرتے ہیں کہ ان الفاظ کے یہی معنی خدا و خدا کے رسول نے لیئے ہیں۔ ہم اُس کی تاویل نہیں کرتے بلکہ انہی معنوں و مراد میں خدا و رسول نے اُن الفاظ کو استعمال کیا ہے جب وہ کہتا ہے کہ تیرہ سو برس تک اَور کسی نے بھی یہ معنی سمجھے ہیں تو ہم اوسکو "غیر بلید" کہتے ہیں۔ کیونکہ بالفرض ہزاروں برس تک کسی کلام کے صحیح معنوں پر کسی اسباب سے لوگوں کا غور نہ کرنا یا پتے نہ لیجانا دوسری چیز ہے اور کلام کا فی نفسہ صحیح ہونا دوسری چیز ہے۔ اِس کے لیئے سیدھی راہ یہ ہے کہ اُن لوگوں کے پتے نہ لیجانے کے اسباب کو تفتیش کرے نہ یہ کہ کلام کے صحیح معنوں کو تسلیم نہ کرے ولا ینجی احد من ھذہ الظلمات الا من شرح اللہ صدرہ للکمالات۔

دوسرا لفظ وہ ہے جس سے امام صاحب نے قانون تاویل کی طرف اشارہ

کیا ہے اور اُس قانون کو آگے بیان کیا ہے - ہم اُس قانون تاویل کے صحیح نہونے پر بحث نہیں کرتے - بلکہ امام صاحب نے جو شرط عدم کفر کو اس قانون پر مشروط کیا ہے اُسپر بحث کرتے ہیں - ہم پوچھتے ہیں کہ وہ قانون تاویل بنانے والا کون ہے ؟ امام صاحب ؟ اگر وہی ہیں یا اَور کوئی انسان تو اس بات کے کہنے میں کہ جبتک تاویل کرنے والا ہمارے قانون تاویل کا پابند رہیگا اُس وقت تک اُسپر کفر لازم نہیں ہوگا - اور اس بات کے کہنے میں کہ جو شخص جب تک ہمارے مسائل کا یا ہمارے مذہب کا پابند رہیگا اُس وقت تک اُسپر کفر لازم نہو گا - کیا فرق ہے اشعری ومعتزلی وحنبلی کی مخالفت کو اگر کہ وہ ذات و صفات خدا ہی میں کیوں نہو جب کفر قرار نہیں دیا تو امام صاحب کے بنائے ہوئے قانون تاویل کی مخالفت سے کیونکر کفر لازم آوے گا - پس یہ وُہی مثل ہوئی کہ فرمن المطر ووقع تحت المیزاب کوئی شخص جس کو امام صاحب نے مؤول کہا ہے جب تک کہ وہ تاویل کرتا ہے اور تکذیب نہیں کرتا کافر نہیں کہلایا جا سکتا گو کہ اُس کی تاویل کیسی ہی غلط ہو - کیا کہو گے حضرت امام محی الدین ابن عربی کو جن کی تفسیر ایسی رکیک تاویلوں سے بھری ہوئی ہے جس کے لیئے کوئی قانون ہی نہیں - ھل ھو کافر نعوذ باللہ منھا -

اس کے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ مؤول کی تکفیر کیونکر ہو سکتی اہل اسلام کا کوئی فرقہ بھی ایسا نہیں ہے جو تاویل کا محتاج نہ ہوا ہو - سب سے زیادہ تاویل سے پرہیز کرنے والے امام احمد بن حنبل ہیں - اور اقسام تاویل سے سب سے بعید تاویل جس سے کلام اپنی حقیقت سے خارج ہو کر صرف مجاز و استعارہ ہی رہ جاتا ہے وہ وجود عقلی وشبہی سے تاویل کرنا ہے امام احمد بن حنبل ایسی بعید تاویل کرنے پر بھی مجبور ہوئے ہیں - مَیں نے بغداد میں نہایت معتبر علماء حنبلی سے سُنا ہے کہ امام احمد حنبل نے بالتصریح تین حدیثوں کی تاویل کی ہے - پہلی حدیث یہ ہے "الحجر الاسود یمین اللہ فی الارض" اور دوسری یہ ہے "انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن" (اور تیسری حدیث یہ ہے "قلب المؤمن فی اصبعین من اصابع الرحمن") اب دیکھو کہ امام احمد حنبل نے اُن میں کیسی تاویل کی ہے - جب اُن کے نزدیک ان حدیثوں کے ظاہری معنوں کے محال ہونے پر دلیل قایم

ہوئی تو اُنھوں نے فرمایا کہ بزرگوں کا عادتاً داہاں ہاتھ چوما جاتا ہے اور حجر اسود کا بھی تقرباً الی اللہ بوسہ لیا جاتا ہے۔ تو وہ داہنے ہاتھ کی مانند ہوا نہ کہ حقیقت میں داہاں ہاتھ ہے۔ اور اسی مناسبت سے اُس کو خدا کا داہاں ہاتھ کہا گیا۔ اور یہ تاویل وہی ہے جس کو ہمنے وجود شبہی بتایا ہے اور جو تاویلوں میں بعید سے بعید تاویل ہے۔ اب دیکھو کہ جو شخص سب سے زیادہ تاویل سے پرہیز کرتا تھا کیسی بعید سے بعید تاویل پر مجبور ہوا۔ اسی طرح جب اُن کے نزدیک خدا کے لیئے حقیقی دو انگلیوں کا ہونا محال ثابت ہوا تو اُن کو انگلیوں کے مقصد سے تاویل کیا اور یہ وہی تاویل ہے جسکو وجود عقلی بتایا ہے۔ انگلیوں سے وہ چیز مقصود ہے جس سے اشیاء اُلٹ پلٹ کر دینا ہو سکے انسان کا دل جس سے اُلٹ پلٹ ہو جاتا ہے اُسکو کنایتاً خدا کی انگلیوں سے تعبیر کیا۔ اب دیکھو کہ امام احمد حنبل نے کس طرح ان تین حدیثوں کی تاویل کی۔ اُن کے نزدیک ان تین حدیثوں کے سوا اور کسی حدیث میں استحالہ لازم نہیں آتا۔ وہ کچھ زیادہ غور کرنے والے نہ تھے اگر زیادہ غور کرتے تو اُن کو معلوم ہو جاتا کہ خدا کو فوق کے ساتھ مخصوص کرنے اور اَور چیزوں میں بھی جن کی وہ تاویل نہیں کرتے استحالہ لازم آتا ہے۔

جو کتاب ہمارے پاس موجود ہے اس مقام پر اُس میں غالباً کچھ عبارت ساقط ہو گئی ہے اس لیئے کہ اُس میں صرف دو ہی حدیثیں ہیں تیسری حدیث نہیں ہے اور جسکو دوسری حدیث لکھا ہے اُس کی تاویل کا بیان نہیں ہے پس یقینی اس مقام سے کچھ عبارت ساقط ہو گئی ہے دوسرا نسخہ ہمارے پاس نہیں ہے جس سے مقابلہ کریں ؀

اس کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ قیامت سے متعلق امور میں اشعری تاویل نہ کرنے میں حنبلی کے قریب قریب ہیں۔ اُنھوں نے سوائے چند کے اَور سب امور قیامت کو اُس کے ظاہری معنوں میں قرار دیا ہے مگر معتزلہ سب زیادہ تاویل کرنے والوں میں ہیں۔ باوجود اس کے اشعری بھی قیامت کے امور میں تاویل کے محتاج ہوئے ہیں جیسیکہ موت کے مینڈھے کی صورت میں لاکر ذبح کرنے کی مثال میں بیان ہوا۔ اعمال کے تولے جانے میں بھی اشعریوں نے

تاویل کی ہے۔ اور کہا کہ صحایف اعمال تولے جاوینگے اور اللہ تعالےٰ اُن میں
بمناسبت اعمال کے وزن پیدا کردے گا۔ اور یہ تاویل وجود ذاتی کو وجود شبھی
قرار دینا ہے جو ابعد التاویلات ہے۔ کیونکہ صحایف تو ایسے اجسام ہیں جن میں
حساب لکھا جاتا ہے اور بطور اصطلاح کے اعمال کے لفظ سے اُسپر استدلال
کیا ہے جو عرض ہیں یعنی اُسمیں لکھے گئے ہیں۔ پس اس صورت میں اعمال کا وزن
نہوگا بلکہ اُس چیز کا وزن ہوگا جس میں اعمال لکھے گئے ہیں۔ معتزلی میزان کی تاویل
کرتے ہیں اور اُس کو ایسے سبب کا کنایہ قرار دیتے ہیں جس سے ہر ایک شخص
کے اعمال کی مقدار ظاہر ہوجاوے اور یہ تاویل اعمال کو صحایف سے تاویل
کرنے سے بھی زیادہ بعید ہے۔ اس مقام پر یہ غرض نہیں ہے کہ ان تاویلوں
میں سے کون سی صحیح ہے بلکہ اس بیان سے غرض یہ ہے کہ ہر فرقہ گو کہ وہ کیساہی
ظواہر آیات کا پابند رہا ہو اُس کو بھی تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔ صرف وُہی
شخص جو حد سے زیادہ جاہل و غبی ہو تاویل کرنا نچاہے گا اور کہیگا کہ حجر اسود حقیقتاً
خدا کا داہنا ہاتھ دنیا میں ہے۔ اور موت گو کہ وہ عرض ہو وہ سچ مچ کا مینڈھا
بن جاوے گی۔ اور اعمال اگرچہ عرض ہیں اور معدوم بھی ہوگئے ہیں مگر وہ پھر
ترازو میں آویں گے اور باوجود اُن کے خود عرض ہونے کے اُن میں اعراض مثل
وزن وغیرہ کے پیدا ہوں گے۔ پھر جو شخص کہ جہالت کی اس حد کو پہونچ جاوے
تو اُس کی نسبت کہنا چاہیئے کہ وہ عقل سے خارج ہوگیا ؛

اس کے بعد امام صاحب قانون تاویل کو جس کا اوپر وعدہ کیا تھا بتاتے
ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ تو تُو نے جان لیا کہ یہ پانچ درجے تاویل کے جو بیان
ہوئے اُسپر تمام فرقے متفق ہیں اور اُن میں کوئی سی تاویل کرنی تکذیب رسول
نہیں ہے۔ اور اسپر بھی اتفاق ہے کہ ان تاویلوں کا جایز ہونا اُن کے ظاہری
معنوں کی دلیل سے محال ثابت ہونے پر موقوف ہے اور ظاہری معنی ہر ایک
چیز کے جس کی خبر دی گئی ہے وجود ذاتی ماننا ہے جبکہ اُس کا وجود ذاتی ماننا
متعذر ہو تو وجود حسّی تسلیم کرنا ہے اور جبکہ اُس کا تسلیم کرنا بھی متعذر ہو تو وجود خیالی
اور عقلی کا تسلیم کرنا ہے۔ اگر اسکا تسلیم کرنا بھی متعذر ہو تو وجود شبھی و مجازی کا تسلیم

کرنا ہے - ایک درجہ سے دوسرے درجہ میں تنزل کی جب تک کہ وجہ و دلیل نہو
اجازت نہیں ہے - ایسی حالت میں جو اختلاف ہوگا دلیل کے ٹھیک اور ناٹھیک
ہونیکی نسبت ہوگا حنبلی کہیگا کہ ذات باری کو جہت فوق کے مخصوص کرنے میں کوئی محال لازم نہیں آتا -
اشعری کہیگا کہ خدا کی رویت ہونے میں کوئی محال نہیں ہوتا - اور اُنکے مخالف جو دلیلیں اُن کے محال
ہونے کی پیش کرتے ہیں اُن کو وہ دلیل کافی اور برہان قطعی نہیں سمجھتے خیر جو کچھ کہ ہو
مگر یہ بات کیونکر لایق ہے کہ ایک فریق دوسرے فریق کو کافر بتا دے باوجودیکہ اُسکو
دلیل کے سبب سے غلطی میں پڑنا تسلیم کرتا ہے - ہاں یہ بات ممکن ہے کہ اُسکو
گمراہ اور مبتدع کہے - گمراہ اس لیئے کہ جو راہ اُس کے نزدیک حق تھی اُس سے بھٹک
گیا - مبتدع اس لیئے کہ اُس نے ایک بات نکالی کہ سلف سے اُس کی تصریح کرنیکا
دستور نہ تھا کیونکہ سلف سے یہ بات مشہور ہے کہ خدا دکھائی دے گا پس یہ کہنا
کہ نہیں دکھائی دیگا بدعت ہے - اور تاویل کرنا رویت کا بھی بدعت ہے - بلکہ
جس شخص کے نزدیک یہ بات تحقیق ہو کہ رویت سے مشاہدہ قلبی مراد ہے تو اُسکو
لازم ہے کہ اُسکا ذکر کسی سے نکرے اور کسی سے نہ کہے - کیونکہ سلف نے اسکا
کبھی ذکر نہیں کیا - مگر اس کہنے پر حنبلی کہیگا کہ خدا کا فوق پر ہونا سلف سے مشہور
ہے اور اُن میں سے کسی نے نہیں کہا کہ خالق عالم نہ عالم سے ملا ہوا ہے اور نہ
عالم سے جدا ہے اور نہ عالم کے اندر ہے اور نہ عالم کے باہر ہے اور چھیوں
طرفیں اُس سے خالی ہیں یعنی جہت سے مستغنی ہے - اور اُسکی نسبت فوق
کے ساتھ ایسی ہے جیسے کہ تحت کے ساتھ تو یہ کہنا بھی بدعت ہے کیونکہ
بدعت کے معنی نئی بات نکال لینے کے ہیں جو سلف سے ماثور نہیں ہے اِس
بحث سے تجھ کو معلوم ہوا ہوگا کہ اِن باتوں کے لیئے دو مقام ہیں - ایک تو عوام
خلق کا درجہ و مقام ہے - اُن کے لیئے تو یہی بہتر ہے کہ جو کچھ ہے اُسکو مانیں
اور جو ظاہری معنی لفظ کے ہیں اُس کے تغیر و تبدیل سے قطعاً باز رہیں - اور
اُسکی تصریح اور نئی تاویل سے جس کی تصریح صحابہ نے نہیں کی باز رہیں - اور باب
سوالات کو بالکل بند کردیں - اور اُس میں خوض کرنے سے ڈانٹ دیئے
جاویں - اور کلام اللہ اور حدیث رسول اللہ میں جو متشابہات ہیں اُنکی متابعت

کریں ۔ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ سے کسی نے دو متعارض آیتوں کی نسبت پوچھا اُنھوں نے اُس کو دُرّوں سے ٹھونک دیا ۔ اور ایک روایت میں ہے کہ امام مالک سے خدا کے استوا علی العرش سے سوال کیا گیا اُنھوں نے کہا کہ استوا کے معنی معلوم ہیں ۔ اور اُسپر ایمان لانا واجب ہے ۔ اور اُس کی کیفیت لامعلوم ہے اور اُس سے سوال بدعت ؛

جو کچھ امام صاحب نے بیان کیا رکاکت سے خالی نہیں ۔ قانون جو اُنھوں نے بتایا عمدہ و سنجیدہ ہے مگر خدا و خدا کے رسول کے کلام کے لیئے ایسا قانون قرار دینا ٹھیک نہیں ہے ۔ اس قانون کے تو یہ معنی ہیں کہ ہمکو خواہ نخواہ ایک شخص کے کلام کو درست کرنا اور صحیح بتانا ہے ۔ پس اگر اُس کے ایک معنی نہیں بنتے تو دوسرے معنی لیتے ہیں ۔ جب دوسرے نہیں بنتے تو تیسرے معنی لیتے ہیں ۔ او علی ہذالقیاس ۔ خدا و رسول کے کلام کے لیئے ایسا قانون بنانا تو ایک ایسے نوکر کی مثال ہے جو اپنے آقا کی ہر غلط اور دُور از قیاس بات کو صحیح پہلو پر ثابت کرنے کے لیئے کوشش کرتا تھا ۔ خدا اور رسول کے کلام کے لیئے تو خود اُن ہی کے کلام سے ۔ اُنھی کے منشا و مراد سے ۔ اُنھی کے سیاق کلام سے ۔ اُنھی کے سیاق عبارت سے ۔ اُنھی کے اُصول مقرّرہ سے ۔ اُنھی کے کلام کی ۔ اُنھی کے کلام کی تفسیر و مراد سے ۔ اُنھی کے کلام سے دلیل و برہان قایم کر کے ۔ اس بات کا تحقیق کرنا ہے کہ اُن الفاظ کے کیا معنی اور اُن سے کیا مراد ہے ۔ حقیقی یا مجازی یا استعارہ ذاتی یا حسّی یا خیالی یا عقلی یا شبھی ۔ پس جو تحقیق ہو وہی اُس کے حقیقی معنی یعنی مراد قائل ہے بلا تاویل و بلا ردّ و قدح کے ۔ پس یہی اصلی قانون ہے جو پاک کلام سے متعلق ہو سکتا ہے ؛

العجب ثم العجب کہ امام صاحب نے ایسے شخص کو جو اِس قسم کی بحثیں کرتا ہے ضال و مبتدع کہنا پسند کیا ہے ۔ ضال یعنی گمراہ اُس کی نسبت اطلاق کیا جاتا ہے جو راہ حق سے گمراہ ہو گیا ہو ۔ مگر ابھی تک اُس شخص میں اور اُس کے مخالف میں اِس بات کا تصفیہ ہی نہیں ہوا کہ حق کس کی طرف ہے اور اس لیئے اُن دونوں میں سے کسی کو گمراہ کہنا صحیح و درست نہیں ہے ؛

مبتدع کہنا اُس سے بھی زیادہ تعجب کی بات ہے جو شخص کہ کسی امر کے حق ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور لوگوں کو اُس کا قبول کرنا اور یقین دلانا چاہتا ہے اُس کا فرض ہے کہ اپنے دعویٰ کے حق ہونے کو ثابت کرے - خدا نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ہے - قرآن مجید میں اُن کے لیئے جن کو مذہب اسلام کی دعوت کی ہے اور منکرین اور معترضین کے اسکات کے لیئے اول سے آخر تک دلیلیں بھری پڑی ہیں - جس کے دل میں خود خدشات پیدا ہوئے ہیں اُس کو خود اپنی تسکین کرنی واجب ہے - پس ایسا امر جو خود خدا نے اختیار کیا ہے اور جس کے بغیر چارہ نہیں کس طرح بدعت ہو سکتا ہے ؛

حقیقت میں بھی بدعت کا اطلاق اسپر نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکی نظیر خدا کے کلام میں موجود ہے - ہاں بہت سے امور ایسے ہیں جن پر اُس زمانہ میں بحث نہیں ہوئی کیونکہ پیش نہیں آئے تھے - اب کہ وہ پیش آئے ہیں اُسی نظیر سے اُس پر بحث کرنی ضرور ہے ؛

عوام کو امام صاحب اس بحث سے منع کرتے ہیں اور بزجر و توبیخ فرماتے ہیں کہ چُپ رہو اور اُسی پر یقین رکھو - اوّل تو یہی غلطی ہے کہ اُن کو کہا جاتا ہے کہ اُسی پر یقین رکھو - یقین کرنا تصدیق قلبی کا نام ہے - پس جس شخص کو کسی بات میں شبہ ہے جب تک کہ اُس کا وہ شبہ نہ نکل جاوے اُس کو تصدیق قلبی ہو کیونکر ہو سکتی ہے - حضرت عمرؓ کی نسبت جو روایت لکھی ہے اول تو وہ یقین کے لائق نہیں ہے - اس لیئے کہ اُس کے سچ ہونے کا ثبوت نہیں - اور اگر اُس کو واقعی تسلیم کیا جاوے تو امام مالک کی طرح ہم بھی اُس کی نسبت کہینگے "والکیفیة مجهولة" کیونکہ حضرت عمر کے کسی فعل کی کیفیت کا مجہول ہونا ایمان میں کچھ نقصان نہیں لاتا - برخلاف اس کے کہ عقائد اسلام میں سے کسی عقیدہ کا یقین تو لازمی اور ضروری بتایا جاوے اور اُسکی کیفیت کی نسبت کہا جاوے کہ "مجهولة" امام مالک نے کیفیت استوا کو مجہول بتایا اُن کو معلوم نہ ہوگی - اور اُن کو باوجود اُسکی کیفیت نہ معلوم ہونے کے استوا پر یقین ہوگا - اس زمانہ میں ہزاروں لاکھوں کروڑوں مسلمان ایسے ہیں جن کو حقیقت استوا اور حقیقت حشر و میزان و وزن اعمال معلوم نہیں مگر وہ

اُن سب پر دل سے یقین رکھتے ہیں اور نہایت عمدہ اور سچے اور سیدھے مسلمان ہیں۔ یہی حال استوا کے مسئلہ میں امام مالک کا ہوگا بحث اس میں ہے کہ جب مخالفین اسپر معترض ہوں یا خود کسی کے دل میں اس کی نسبت شبہ پیدا ہو تو اُس سے بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ والکیفیۃ مجھولۃ ولایمان بہ واجب حاشا وکلا۔

عوام کی تعریف امام صاحب نے کچھ نہیں فرمائی۔ امام صاحب کے زمانہ میں معدودے چند لوگ ہوں گے جو دارالعلوم بغداد میں پڑھکر ملا کہلاتے ہونگے اور اُنھوں نے بھی صرف عربی لٹریچر اور فلسفہ یونانیہ میں کمال حاصل کیا ہوگا جو خود بہت سی غلط باتوں پر مبنی ہے۔ باقی لوگ وہ ہوں گے جو الف کے نام بے بھی نہیں جانتے ہوں گے۔ مگر ہمارے زمانہ کا حال ایسا نہیں ہے۔ عربی لٹریچر کا تنزل جہاں تک کہو تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ مگر علوم کسی خاص زبان میں مقید نہیں ہیں۔ اس زمانہ میں علوم کی ترقی اس درجہ پر پہونچ گئی ہے کہ عوام کے لفظ کا اطلاق ہی مشکل پڑ گیا ہے۔ علوم حکمیہ اور ریاضیہ وطبعیہ نئے نئے پیدا ہوگئے۔ گلی کوچوں میں پھیل گئے۔ بے مبالغہ لاکھوں آدمی ہیں جو ہندسہ کو اقلیدس سے بہت زیادہ جانتے ہیں۔ لاکھوں آدمی ہیں جو فن تشریح کو بوعلی سینا سے بہت بہتر جانتے ہیں۔ علوم طبعیہ نے ہزاروں چیزوں کی حقیقت کو ظاہر کردیا ہے جو پہلے معلوم نہ تھیں۔ تمام دنیا کے مذہبوں کے امتحان کو بڑے بڑے لوگوں کے اقوال کے جانچنے کو کسوٹیاں موجود ہوگئی ہیں پس اس زمانہ میں نہ وہ دُرّہ کام آسکتا ہے اور نہ "والکیفیۃ مجھولۃ" کہنا۔ اس زمانہ میں جو شخص کسی بات کے سچ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے گو کہ وہ مذہب ہی کیوں نہ ہو جب تک کہ اُس کا سچ ہونا ثابت نہ کردے سچ نہیں مانا جاتا۔ پس جو لوگ کہ اسلام کے طرفدار ہیں اُن کا فرض ہے کہ اُس کو اُن کسوٹیوں پر امتحان کے لیئے حاضر کریں اور کامل امتحان اور علوم کے مقابلہ میں اُس کا حق ہونا ثابت کردیں وَذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَّشَاءُ۔

ہاں اتنی بات بے شک ہے کہ سایل کے فہم کے موافق جواب دیا جاوے اور اُسکی تسکین کی جاوے۔ خدا نے بھی بہت جگہ قرآن مجید میں ایسا ہی کیا ہے۔

مگر یہ امر مجیب کی لیاقت سے علاقہ رکھتا ہے نہ سائل سے - ایک دفعہ جناب مولانا مولوی محمد اسمٰعیل صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے وعظ میں جس میں اُنھوں نے اولیاء اور انبیاء سب سے نفی علم غیب کی تھی ایک شخص نے کہا کہ آپ تو فرماتے ہیں کہ اولیاء کو علم غیب نہیں ہوتا اور فلاں اولیاء اللہ نے لکھا ہے کہ اگر ساتویں زمین پر چیونٹی چلتی ہے تو مجھے خبر ہوجاتی ہے - مولانا نے اُس کے فہم کا اندازہ کر کے اُس کو جواب دیا کہ میاں کبھی اُنھوں نے اپنی بیوی سے یہ بھی پوچھا ہوگا کہ کھانا کیا پکا ہے - اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کو علم غیب نہ تھا *

ایک دفعہ مولانا مرحوم سے ایک شخص نے حافظ کے اِس شعر کے معنی پُوچھے -

ے

آں تلخ وش کہ صوفی امّ الخبائثش خواند
اشھیٰ لنا واحلیٰ من قبلۃ العذارا

اور کہا کہ شراب کو اُمّ الخبائث تو آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے پس صوفی سے یہاں کیا مطلب ہے - مولانا نے جواب دیا کہ میاں ایک شاعر کا شعر ہے کچھ قرآن و حدیث تو نہیں ہے جس کی صحت کی فکر میں پڑے ہو جان لو اور سمجھ لو کہ بیجا کہا ہے - ہماری غرض یہ ہے کہ عامی ہو یا عالم اُس کے دل کا شُبہ مٹانا یا اُس کو اپنے دل کا شبہ مٹانا واجب ہے - اور بغیر اس کے اُسکو تصدیق قلبی نہیں ہو سکتی - اور جن کے دل میں کوئی شُبہ نہیں ہے خواہ وہ عامی ہوں یا عالم اُن سے کچھ بحث نہیں ہے *

اِس کے بعد امام صاحب نے دوسرے درجہ کے لوگوں کی نسبت نہایت عمدہ بحث لکھی ہے - وہ فرماتے ہیں کہ جب اہل تحقیق کے عقاید ماثورہ اور مرویہ ڈگمگانے لگیں تو اُن کو بقدر ضرورت بحث کرنے اور برہان قاطع کے سبب ظاہری معنوں کو ترک کر دینا لایق ہے - لیکن ایک دوسرے کی تکفیر اِس وجہ پر کہ جس امر کو اُس نے برہان قاطع سمجھکر ظاہری معنوں کو ترک کیا ہے اُس کے برہان سمجھنے میں اُس نے غلطی کی ہے نہیں ہو سکتی - کیونکہ یہ بات

آسان نہیں ہے۔ برہان کیسی ہی ہو اور انصاف ہی سے لوگ اُسپر غور کریں۔
مگر تاہم اختلاف ہونا ناممکن نہیں ہے۔ خواہ تو اس وجہ سے کہ بعضوں نے اُسکے
تمام شرایط پر لحاظ نہیں کیا۔ یا بغیر کامل غور کے اسے میزان برہان میں وزن کرنے
کے صرف اپنی طبیعت ہی پر بھروسہ کرلیا ہے۔ جیسیکہ کسی شاعر نے عروض
تو پڑھ لی ہو مگر اشعار وزن نہ کرے اور صرف طبیعت کے بھروسہ پر رہنے دے
تو کچھ عجب نہیں کہ کبھی غلطی میں پڑ جاوے۔ یا اُن علوم کے اختلاف کے سبب سے
جو برہان کے لیئے بطور مقدمات کے ہیں اس لیئے کہ جو علوم برہان کے لیئے
بطور مقدمات کے ہیں کچھ تو اُن میں سے تجربیہ ہیں اور کچھ تواتر وغیرہ اور لوگوں
کو تجربہ اور تواتر دونوں میں اختلاف ہوتا ہے۔ ایک کے نزدیک تو اُس میں تواتر
ہوتا ہے اور دوسرے کے نزدیک نہیں ہوتا۔ ایک شخص تجربہ کرکے ایک بات
کو مانتا ہے اور دوسرے کا تجربہ اُس کو نہیں مانتا۔ یا بوجہ مشتبہ ہوجانے قیاسی
امر کے وہمی امر سے۔ یا بوجہ التباس کلمات مشہورہ کے اختلاف ہوتا ہے ؛

یہ تصریح امام صاحب کی بالکل سچ و برحق ہے۔ اور اہل اسلام کو ایک دوسرے
کی تکفیر سے عمدگی سے منع کیا ہے اس کے بعد وہ فرماتے ہیں کہ بعض آدمی بغیر
برہان کے اپنے گمان و وہم کے غلبہ سے تاویل کر بیٹھتے ہیں۔ مگر ہر جگہ اُن کی
بھی تکفیر لازم نہیں ہے۔ بلکہ دیکھنا چاہیئے کہ کس چیز میں وہ تاویل کرتا ہے۔
اگر وہ تاویل مہمات عقاید سے متعلق نہ ہو تو اُسکی تکفیر کرنی نہیں چاہیئے جیسیکہ
بعض صوفیہ کا قول ہے کہ حضرت ابراہیم کا چاند و سورج کو دیکھنا اور یہ کہنا کہ یہ میرا
خدا ہے اُن سے چاند و سورج مراد نہیں ہیں۔ بلکہ اُنھوں نے ملکوت کی چیزیں دیکھی
تھیں۔ اور اُن کی نورانیت عقلی تھی نہ حسی۔ اور بسبب تفاوت درجات کمال
کے حضرت ابراہیم نے اُن کو کواکب و شمس و قمر سے تعبیر کیا تھا۔ اور اُس کی
دلیل یہ لاتے ہیں کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ کی شان سے بعید ہے کہ کسی جسم
میں خدا ہونے کا اعتقاد کریں جب تک کہ اُن کا غروب ہوجانا نہ دیکھ لیں۔ جس کا
نتیجہ یہ ہے کہ اگر وہ غروب نہ ہوتے تو وہ اُن ہی کو خدا سمجھے رہتے اگر وہ خدا کو
جسم میں ہونا محال نہ سمجھتے۔ اور یہ دلیل بھی لاتے ہیں کہ پہلے ہی پہل اسی چاند و سورج

وکواکب کو دیکھنا کیونکر کہا جاسکتا ہے۔ اور جو کچھ اُنھوں نے دیکھا تھا وہ تو وہ چیز تھی جس کو پہلے ہی پہل اُنھوں نے دیکھا تھا *

اس کے بعد امام صاحب صوفیہ کے استدلال کی غلطی بیان کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ حضرت ابراہیم کی شان سے ایسے اعتقاد کو بعید قرار دینا ٹھیک نہیں ہے اس لیئے کہ اُنھوں نے چھٹپن میں کواکب و شمس و قمر کو دیکھکر ایسا خیال کیا تھا۔ اور چھٹپن کے زمانہ میں ایسے شخص کے دل میں جو نبی ہونیوالا ہو ایسے خیالات کا آنا کچھ بعید نہیں ہے۔ خصوصاً جبکہ وہ فی الفور زایل ہو گئے ہوں۔ اور کیا عجب ہے کہ اُن کا غروب ہونا اُن کے نزدیک اُن کے حادث ہونے پر بہ نسبت اُن کی جسمیت و مقدار کے زیادہ تر واضح دلیل ہو۔ اور اُن کا پہلے ہی پہل اُن کا دیکھنا اُس روایت پر مبنی ہو سکتا ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم چھٹپن کے زمانہ میں ایک بھونرے میں مقید تھے اور رات کو اُس میں سے نکلے تھے *

امام صاحب کی دلیلوں کی رکاکت ولغویت۔ اور مہمل قصوں پر اُن کا مبنی ہونا۔ اور ایسے بڑے عالم کا اس طرح پر تعلیمی و تربیتی گڑھوں میں گر پڑنا۔ خود اُنکی دلیلوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ گو کہ صوفیہ کا استدلال بھی ایک بے معنی استدلال ہے۔ وتجد تحقیق هذا المقام فی تفسیر القرآن انشاء اللہ تعالیٰ۔ بہرحال امام صاحب اس قسم کی تاویلات کو اور جو تاویل کہ صوفیہ نے " اخلع نعليك " " والقِ ما فی یمینك " کی نسبت نعلین و عصاے موسیٰ کے کی ہے۔ اور جو تاویل کہ صوفیہ نے عجل سامری کی کی ہے۔ اُس کو مہمات عقاید سے خیال نہیں کرتے۔ اور اُن کے استدلال کو ظنون واوہام قرار دیتے ہیں۔ بریں ہمہ مگر اُن کی تکفیر سے اس لیئے منع کرتے ہیں کہ وہ تاویل مہمات عقاید سے متعلق نہیں ہے *

اس کے بعد امام صاحب نے کفر کا دروازہ کھولا ہے اور فرماتے ہیں کہ مگر اس قسم کی تاویلیں جو اصول عقاید مہمہ کی نسبت کیجاویں اور ظاہری معنوں کو بغیر برہان قاطع کے تغیر کیا جاوے تو اُن تاویل کرنے والوں کی تکفیر لازم ہے

جیسے کہ منکرین حشر اجساد و منکرین عقوبات حسیہ نے اپنے ظنون و اوہام سے بغیر برہان قاطع کے اُسکو مستبعد سمجھا ہے - پس اُن کی تکفیر قطعاً واجب ہے کیونکہ ارواح کے اجساد میں پھر آنے کے محال ہونے پر کوئی برہان قاطع نہیں ہے - اور اُس پر بحث کرنی دین میں نقصان عظیم ڈالتی ہے - پس اُن کی تکفیر واجب ہے ؞

اسی طرح اُس شخص کی بھی تکفیر واجب ہے جو کہتا ہے کہ خدا تعالےٰ بجز اپنے آپ کے اور کچھ نہیں جانتا - اس لیئے کہ وہ بجز کلیات کے جزئیات کو جو اشخاص سے متعلق ہیں نہیں جانتا - ایسے شخص کو تکفیر اس لیئے واجب ہے کہ اُس سے قطعاً تکذیب رسول صلعم لازم آتی ہے - اور یہ اُس قسم کی تاویلات میں سے نہیں ہے جن کا ہمنے ذکر کیا ہے - کیونکہ قرآن اور حدیث کی دلیلیں تعمیم حشر اجساد اور تعمیم علم باری پر نسبت ہر ایک بات کے جو ہوتی ہے حد سے متجاوز ہیں جن میں کوئی تاویل نہیں ہو سکتی - اور وہ لوگ بھی اپنے اس قول کو تاویل نہیں کہتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ معاد عقلی کے سمجھنے کی عقل لوگوں میں عموماً نہیں ہے اور اس لیئے خلق کی اصلاح اسی میں ہے کہ لوگ حشر اجساد پر اعتقاد رکھیں - اور یہ بھی یقین کریں کہ جو کچھ ہوتا ہے خدا اُس کو جانتا ہے اور اُن کا نگہبان ہے - تاکہ اس اعتقاد سے اُن کے دل میں رغبت و ڈر پیدا ہو اور رسول خدا صلعم کو اس طرح پر سمجھنا جائز ہے اور اگر کوئی شخص کسی کی بھلائی کے لیئے خلاف واقع کوئی بات کہے تو وہ کاذب نہیں ہے - مگر اس طرح پر کہنا بالکل غلط ہے کیونکہ وہ صریح جھوٹا کہنا ہے - اور جو دلیل بیان کی ہے وہ اس بات کا بیان ہے کہ کیوں جھوٹ بولا ہے - اور ایسی خصلت سے منصب نبوت میں خلل لازم آتا ہے - اور زندیق ہونے کا پہلا درجہ ہے - اور اعتزال اور زندقہ مطلق کے بیچ بیچ میں ہے - کیونکہ معتزلیوں کی دلیلیں فلسفیوں کی دلیلوں کی طرح پر ہیں - بجز اس کے کہ معتزلی ایسے عذر کے سبب سے رسول پر کذب جائز نہیں رکھتے بلکہ وہ ظاہری معنوں کی جہاں اُس کے برخلاف اُن کو برہان ملتی ہے تاویل کر دیتے ہیں اور فلسفی جن چیزوں کی تاویل بعید یا قریب ہو سکتی

سے تاویل کر دیتا ہے۔ زندیق مطلق اصل معاد کا عقلی ہو یا حسی منکر ہوتا ہے اور صانع عالم کو بھی سرے سے نہیں بتاتا۔ مگر معاد عقلی کا ثابت کرنا اور آلام و لذات حسی کا نہ ماننا اور صانع کے وجود کا تسلیم کرنا اور اُس کے علم تفصیلی سے انکار کرنا وہ ایک مقید زندقہ ہے جس میں ایک نوع تصدیق انبیاء کی پائی جاتی ہے۔

اس کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ جس حدیث میں یہ آیا ہے کہ "ستفترق امتی اثنا و سبعین فرقة کلھم فی الجنة الا الزنادقة" تو ظاہر اس حدیث سے اُمت محمدیہ کا ہی فرقہ مراد ہے کیونکہ حضرت نے اُمتی کا لفظ فرمایا ہے۔ اور جو شخص کہ حضرت کی نبوت کا قایل ہی نہو اُس پر اُمتی کے لفظ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اور جو لوگ اصل معاد اور صانع کے منکر ہیں وہ نبوت کے بھی قایل نہیں ہیں بلکہ وہ سمجھتے ہیں کہ موت عدم محض کا نام ہے اور عالم بنفسہ بغیر صانع کے موجود ہے اور ہمیشہ چلا جاوے گا اور نہ خدا پر یقین کرتے ہیں اور نہ قیامت پر اور انبیاء کو دھوکہ دینے والا بتاتے ہیں۔ ان پر تو اُمتی کا اطلاق ہو ہی نہیں سکتا۔ پس اس اُمت کے زنادقہ کا مصداق بجز اُن کے جن کا اوپر ذکر ہوا اور کوئی ہو ہی نہیں سکتا۔

یہی مقام ہے جہاں امام صاحب اپنی تقلیدی و تعلیمی و تربیتی بندشوں کو توڑ نہیں سکے اور اپنے کلام کے اختلاف کو بھی خیال میں نہ رکھ سکے۔ اُنھوں نے فرمایا ہے کہ جو شخص مہمات عقاید میں بغیر برہان قاطع تاویل کرے اُس کی تکفیر واجب ہے اور اُس کی مثال حشر اجساد اور عقوبات کے ظاہری معنوں کے تاویل کی دی ہے۔

برہان قاطع کی اُنھوں نے اس مقام پر بھی شرط لگائی ہے اور خود لکھ آئے ہیں کہ برہان کو برہان قرار دینے میں بہت سے اسباب سے اختلاف رائے ہو سکتا ہے اور برہان کی غلطی کے سبب تکفیر نہیں چاہیئے۔ پس اب یہ سوال ہے کہ گو امام صاحب کے نزدیک اعادہ ارواح اجسام معدوم میں محال نہو۔ مگر جس شخص کے نزدیک اُس کا محال ہونا برہان سے ثابت ہوا ہو اور گو کہ برہان میں اُس سے غلطی ہوئی ہو اُس کی تکفیر کیوں واجب ہے۔

حشر اجساد پر بحث کرنے کو جو اُنھوں نے ضرر عظیم فی الدین قرار دیا ہے یہ بھی اُن کی غلطی ہے بلکہ بحث نہ کرنا اور اُسکو درجہ تحقیق پر نہ پہونچانا ضرر عظیم فی الدین ہے - دنیا میں ایسے لوگ ہیں جو حشر اجساد و نعیم جنت و عذاب دوزخ پر جن لفظوں سے کہ وہ وارد ہیں - یقین رکھتے ہیں وہ لوگ تو ضرور مباحثہ سے خارج و غیر متعلق ہیں ان کے سوا دو قسم کے اَور لوگ ہیں - ایک وہ جو مسلمان نہیں ہیں اور خواہ اس ارادہ سے کہ بعد تحقیق کے مسلمان ہوں یا اس ارادہ سے کہ مذہب اسلام کا مہمل و غلط ہونا ثابت کریں مباحثہ کرتے ہیں - دوسرے وہ لوگ جو مسلمان ہیں اور بسبب شیوع علوم حکمیہ و تحقیقات علوم طبعیہ کے جو امام صاحب کے زمانہ سے اب بہت اعلےٰ درجہ پر پُہنچ گئی ہے اور حد استدلال سے خارج ہوکر مشاہدہ عینی کے درجہ تک ثابت ہوگئی ہے اور ایسی سہل و عام ہوگئی ہے کہ جن لوگوں کو امام صاحب عوام کہتے ہیں وہ بھی اُن کے عالم ہوگئے ہیں اور اُن مسلمانوں کے دل میں حشر اجساد اور آلام و لذائذ معاد کی نسبت شبہات پیدا ہوتے ہیں اور وہ اعادہ ارواح کو اجسام معدوم میں محال سمجھتے ہیں اور معاد میں الام و لذائذ کا ایسا ہی ہونا جیسا کہ دنیا میں الام و لذائذ ہوتے ہیں محال قرار دیتے ہیں - پس اُن کے لئیے ان امور پر مباحثہ اور اُس کی حقیقت کو بیان کرنا نفع عظیم للدین ہے یا ضرر عظیم فی الدین - ایک کافر مسلمان ہونا چاہتا ہے بشرطیکہ اُسکو سمجھا دو کہ اسلام میں حشر اجساد اور الام و لذائذ معاد کیونکر ہوسکتے ہیں - امام صاحب جواب دیتے ہیں کہ چُپ بحث مت کرو اُس سے ضرر عظیم فی الدّین ہے جن لفظوں سے آیا ہے اُسی پر یقین کرو - سید احمد کہتا ہے کہ کوئی لفظ اسلام کا ایسا نہیں ہے جسپر بحث سے کچھ اندیشہ ہو اور سچ میں یہی خوبی ہے کہ اُس کو بحث سے اندیشہ نہیں - اِن دونوں میں کون شخص دین کو مضرت پہونچاتا ہے اور کون منفعت ؛

ایک مسلمان اسلام کو ترک کرتا ہے اس لیئے کہ حشر اجساد اور الام و لذائذ معاد جو اسلام میں ہیں اُس کے نزدیک اُن کا محال ہونا ثابت ہوتا ہے امام صاحب فرماتے ہیں کہ خاموش ایسی باتوں سے ضرر عظیم دین میں ہوتا ہے - سید احمد اُسکی حقیقت اور ماہیت سمجھانے کو مستعد ہوتا ہے پھر ان دونوں میں سے کون اسلام کی حقانیت پر

زیادہ یقین رکھتا ہے ؛

سب سے مشکل مثال جو امام صاحب نے اس مقام پر دی ہے وہ نفی علم جزئیات کی ذات باری سے ہے میں یہ نہیں کہتا کہ یہ اعتقاد صحیح ہے نہ میں اس مقام پر اُسکی حقیقت بیان کرنی چاہتا ہوں مگر میں یہ پوچھتا ہوں کہ جن آیات و اخبار سے امام صاحب قرار دیتے ہیں کہ خدا کو علم جزئیات کا ہونا اُن سے علانیہ ظاہر ہے آیا وہ بھی اُن سے علانیہ ظاہر ہونے کا قایل ہے یا نہیں اگر ہے اور پھر اُس سے انکار کرتا ہے تو بلاشبہ تکذیب رسول لازم آتی ہے اور اگر وہ قایل نہیں ہے اور اُن آیات و اخبار سے اُسکے نزدیک خدا کو علم جزئیات ہونا ظاہر نہیں ہے۔ گو کہ وہ اُس میں غلطی پر ہو تو اُسکی طرف تکذیب رسول کیونکر منسوب کی جاسکتی ہے ؛

اس سے بھی زیادہ سخت اُس شخص کی مثال ہے جو رسول کو ترغیباً و ترہیباً بے سمجھ لوگوں کے لیئے معاد عقلی کو۔ یا علم کلیات ذات باری کو۔ معاد جسمانی کے پیرایہ اور علم جزئیات کے طور پر بیان کرنا جایز قرار دیتا ہے۔ اور باوجود اِسکے رسول کی طرف کذب کی نسبت نہیں کرتا گو اُس کا ایسا سمجھنا فی نفسہ غلط ہو مگر اُس کی طرف کیونکر خلاف اُس کے قول و یقین کے تکذیب رسول کی نسبت کی جاسکتی ہے ؛

حدیث جو امام صاحب نے پیش کی ہے جس کی اور جس کے مانند اَور حدیثوں کے الفاظ نہایت مضطرب واقع ہوئے ہیں اول تو اُس کا ثبوت امام صاحب سے طلب کیا جاتا ہے جس کو وہ مہیا نہ کرسکینگے اور اگر اُنھوں نے کیا بھی تو خبر احاد سے زیادہ رُتبہ اُسکا نہ ہوگا۔ اور پھر اُس میں جو لفظ زنادقہ کا واقع ہوا ہے اُس سے مراد صرف امام صاحب کے خیال پر اور اُمتی کے لفظ سے استدلال کرنے پر جو اُمت دعوت اور اُمت اجابت دونوں پر اطلاق ہوسکتا ہے مبنی ہوگی اور ایسی ضعیف و مہمل و قیاسی بلکہ وہمی استدلال پر ایک شخص کو جو لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر یقین رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ الحشر حق و علم اللہ حق و ما جاء بہ رسول اللہ صلعم حق وان اختلف فی مرادہ کافر کہدیا جاوے گا۔ "وما ھذا الا اثر من آثار التقلید و رجحان الطبیعة الی ما بہ الناس من التعلیم دون التنقید"۔

اصل یہ ہے کہ جس شخص نے لَا اِلٰہ اِلَّا اللّٰہ پر یقین کیا اُس نے ذات باری کو جامع جمیع صفات و بری جمیع نقصانات سے یقین کیا ہے اور جس شخص نے محمد رسول اللہ پر یقین کیا اُس نے اُن کو نبی صادق تسلیم کیا ہے اور ماجاءبہ کو حق مانا ہے پس اُس کے کسی قول سے اپنے قیاس کے مطابق ایک امر کا استنباط کرنا اور کہنا کہ اس سے تکذیب رسول لازم آتی ہے تفسیر القول بما لایرضی بہ قایلہ ہے اور اُس تفسیر سے جس کو خود قایل قبول نہیں کرتا اُس کی تکفیر بہت بڑی غلطی اور نادانی ہے۔ ممکن ہے کہ اُسکی تمام تاویلوں کو اور تمام دلایل و براہین کو ظن و وہم و سفسطہ کہا جاوے مگر اُس کو کافر نہیں کہا جا سکتا پس کسی کلمہ گو کو کافر کہنا سخت گمراہی ہے۔ لانکفر اھل القبلۃ صحیح اور ٹھیک مذہب ہے ؛

اس کے بعد امام صاحب نے تکفیر کے معاملہ میں ایک وصیت کی ہے اور ایک قانون بتایا ہے۔ وصیت تو یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے اہل قبلہ کی تکفیر زبان سے بند رکھی جاوے جب تک کہ وہ لَا اِلٰہ اِلَّا اللّٰہ محمّدٌ رّسولُ اللّٰہ کے قایل ہوں "غیر متناقضین لھا" مگر ہم اس اخیر فقرہ پر چند لفظ اضافہ کرتے ہیں کہ۔ غیر مناقضین لھا فی زعمھم لا فی زعم غیرھم۔ مناقضت کے معنی امام صاحب نے تکذیب رسول کے بتلائے ہیں خواہ وہ تکذیب کسی عذر کے سبب سے ہو یا بغیر عذر کے۔ اسی لیئے ہم نے یہ قید بڑھائی کہ وہ سمجھتے ہوں کہ اس میں تکذیب رسول ہوتی ہے اور اگر اُن کا یہ یقین ہو کہ اُس میں تکذیب رسول نہیں ہے تو اُن کی تکفیر نہیں ہو سکتی ؛

قانون تکفیر امام صاحب یہ بتلاتے ہیں کہ جن باتوں میں غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے وہ دو قسم ہیں۔ ایک تو اصول عقاید سے متعلق ہیں۔ اور دوسری فروع ہے۔ اور اصول ایمان کے تین ہیں "ایمان باللّٰہ و برسولہ و بالیوم الآخر" اور اُس کے سوا سب فروع ہیں۔ امامت کے معاملہ کو بھی اُنھوں نے فروع میں داخل کیا ہے اور لکھا ہے کہ اُس کا انکار کوئی چیز نہیں ہے ابن کیسان اصل وجوب امامت کے منکر تھے اُنکی تکفیر نہیں ہو سکتی اور وہ لوگ بھی جو امامت کو جزو ایمان قرار دیتے ہیں التفات کے لایق نہیں ہیں۔ لیکن اگر فروعات ہی میں کوئی شخص ایسی بات کہے جس سے تکذیب رسول

لازم آتی ہو تو تکفیر لازم ہے - اس کی دو مثالیں اُنھوں نے دی ہیں - پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ خانہ کعبہ جو مکہ میں ہے وہ وہ کعبہ نہیں ہے جس کے حج کا خدا نے حکم دیا ہے تو یہ کہنا کفر ہے کیونکہ بتواتر رسول خدا صلعم سے اُس کے قول کے برخلاف ثابت ہوا ہے اور اگر وہ اُسپر رسول کی شہادت ہونے سے انکار کرے تو اُس کا انکار کچھ مفید نہیں ہے بشرطیکہ وہ نو مسلم نہ ہو اور اُس کے نزدیک اُس کے ثبوت پر تواتر نہ ہوا ہو ❊

دوسری مثال اُنھوں نے حضرت عایشہ پر بہتان کی دی ہے باوجودیکہ اُس بہتان کے غلط ہونے پر قرآن نازل ہو چکا ہے تو ایسا شخص بھی کافر ہے کیونکہ یہ ایسی باتیں ہیں کہ تکذیب اور انکار تواتر اُن کو لازم ہے - اور جو چیز کہ تواتر سے ثابت ہوتی ہے اُس سے انسان زبان سے تو انکار کرتا ہے مگر اُس کا یقین دل سے دور نہیں کر سکتا - ہاں یہ بات ہو کہ جو چیز خبر احادسے ثابت ہوئی ہو اُسکے انکار سے تکفیر لازم نہیں ہو - اور جو چیز کہ اجماع سے ثابت ہوئی ہے اُسکے انکار سے تکفیر کرنے میں تامل ہے کیونکہ یہ مسئلہ کہ اجماع حجت ہو مختلف فیہ ہو ❊

جس زمانہ میں کہ امام غزالی صاحب تھے اُس زمانہ کے اور اُس کے بعد کے زمانہ کے لوگوں پر یہ آفت چھائی تھی کہ لوگوں کے اقوال پر کفر کے فتوے دیتے تھے اور اُن کے اقوال کا مطلب خود قرار دے لیتے تھے جو درحقیقت اُس قول کے قایل کا وہ مطلب نہیں ہوتا تھا - یہی آفت ہمارے زمانہ کے لوگوں پر بھی ہے اسی آفت کا نتیجہ ہے کہ لوگوں نے حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی - حضرت امام محی الدین ابن العربی - حضرت شیخ احمد سرہندی - اور اَور بزرگ مسلمانوں کے اور خود امام غزالی کی تکفیر کے فتوے دیئے ہیں - اُسی تقلید میں امام غزالی بھی پھنسے ہوئے ہیں اور لوگوں کے اقوال کے الفاظ لیکر اور اُن کا مطلب خود قرار دیکر تکفیر کو لازم قرار دیتے ہیں - کسی شخص کے قول پر گو ظاہر میں وہ کیسا ہی صریح ہو جب تک کہ خود قایل سے نہ پوچھا جاوے کہ اس قول سے تیرا مطلب کیا ہے آیا تو تکذیب رسول کرتا ہے ؟ اُس وقت تک اُس پر کفر کا فتوے نہیں دیا جا سکتا - یہی مثالیں جو امام صاحب نے فرمائی ہیں اور جن کی نسبت اُنھوں نے یقین کر لیا ہے کہ تکذیب شہادت رسول اور قرآن ہے اسی میں اُنھوں نے کس قدر غلطی کی ہے - اب فرض

یہ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ خانہ کعبہ جو مکہ میں ہے وہ کعبہ نہیں ہے جس کے حج کا قرآن میں حکم ہے۔ وہ طلب کیا گیا اور اُس سے پوچھا گیا کہ اس قول سے تیرا مطلب کیا ہے اُس نے جواب دیا کہ میرا مطلب یہ ہے کہ جو خانہ کعبہ آنحضرت صلعم کے وقت میں تھا وہ نہیں رہا عبد اللہ ابن زبیر کے وقت میں جل گیا پھر جب ابن زبیر نے بنایا اُسکو حجاج نے ڈھا دیا اب یہ خانہ کعبہ وہ نہیں ہے۔ پس اگر وہ اپنے قول کا یہ مطلب بیان کرے تو اُس کے قول سے انکار شہادت رسول جس پر بنائے تکفیر امام صاحب نے قایم کی ہے لازم نہیں آتی۔ پھر کس طرح مجرد قول پر امام صاحب تکفیر کو لازم ٹھیراتے ہیں دوسری مثال ہے اگر وہ مجرم یہ بیان کرے کہ آیات قرآنی حضرت عایشہ صدیقہ کے حق میں نازل نہیں ہوئیں گو کہ وہ اُس میں غلطی پر ہو مگر اُس پر الزام انکار قرآن کیونکر لازم آتا ہے +

ایک مجلس علما میں جناب مولوی اسمٰعیل صاحب مرحوم کی تکفیر کی نسبت گفتگو ہو رہی تھی۔ ایک صاحب نے اُن کی کتاب تقویۃ الایمان کے چند مقام پڑھے اور فرمایا کہ اس سے تحقیر و اہانت رسول لازم آتی ہے۔ میں نے عرض کیا کہ لازم آتی ہے یا اُنھوں نے کی ہے۔ مولانا نے فرمایا جبکہ الفاظ اہانت پر دال ہیں تو قایل نے اہانت کی ہے۔ اُن کی مدلولات سے عدول کی کوئی وجہ نہیں۔ میں نے عرض کیا کہ وجہ تو ہے کہ قایل ان الفاظ کا محمد رسول اللہ کا قایل ہے جس کی تصدیق تحقیر و اہانت کے منافی ہے۔ پس قایل نے تو یقینی تحقیر و اہانت نہیں کی مگر آپ اُس سے لازم گردانتے ہیں "وھذا فعلکم لیس فعل القایل" جو شخص کہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی تصدیق کرتا ہے اُس کے کسی قول سے انکار شہادت رسول یا انکار قرآن یا تکذیب رسول قرار دینا نہایت جہالت و محض نادانی ہے +

اس کے بعد امام صاحب اُن تین اصولوں کا ذکر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جس میں فی نفسہ تاویل نہیں ہو سکتی اور جو بتواتر منقول ہے اور اُس کے خلاف پر برہان کا قایم ہونا متصور نہیں ہے اُس کی مخالفت محض تکذیب ہے جس کی مثال ہم نے حشر اجساد و جنت و نار و علم جزئیات باری کی دی

ہے +

مگر یہ فیصلہ امام صاحب کا بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لیئے کہ فی نفسہ تاویل کا نہ ہوسکنا اور بتواتر منقول ماننا اور اُس کے برخلاف برہان کا قایم نہ ہوسکنا اختلاف رائے پر مبنی ہے۔ ممکن ہے کہ امام صاحب کے نزدیک کوئی امر ایسا ہو جس میں فی نفسہ تاویل نہ ہوسکتی ہو دوسرے کے نزدیک ایسا نہو۔ اُن کے نزدیک ایک امر بتواتر نقل ثابت ہو دوسرے کے نزدیک نہو۔ اُن کے نزدیک ایک امر کے برخلاف برہان کا قایم ہونا متصور نہو دوسرے کے نزدیک ہو۔ پس کس طرح ایک فریق دوسرے فریق کی تکفیر کرسکتا ہے ؀

اس کے بعد امام صاحب ارقام فرماتے ہیں کہ جس میں تاویل کا احتمال ہے گو کہ مجاز بعید سے ہو تو اُس کی برہان پر نظر ڈالنی چاہیئے۔ اگر وہ برہان قاطع ہو تو اُسکو ماننا چاہیئے (یہاں بھی نہیں فرمایا کہ کس کے نزدیک) لیکن اگر عوام میں بیان کرنے سے اُن کی کم فہمی کے سبب ضرر کا احتمال ہو تو اُس کا بیان کرنا بدعت ہے (لیکن اگر عوام ہی کے دل میں وہ شبہات ہوں تو کیا کرنا چاہیئے ؟) اور اگر برہان قاطع نہ ہو اور دین میں ضرر نہ ہو جیسے کہ معتزلی کا خدا کے دیدار سے انکار کرنا تو وہ بدعت ہے اور وہ کفر نہیں ہے۔ اور اگر اُس میں ضرر ہو تو وہ اجتہاد کی محتاج ہے۔ ممکن ہے کہ تکفیر کیجاوے اور ممکن ہے کہ نہ کی جاوے۔ اور اسی قسم سے اُن صوفیہ کا حال ہے جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اُن میں اور خدا میں ایسا درجہ تقرب پہنچ گیا ہے کہ نماز کا حکم اُن پر سے ساقط ہوگیا ہے۔ اور مُسکرات اور گناہ کی باتیں اور بادشاہ کا مال مار لینا اُن کو حلال ہوگیا ہے۔ تو کچھ شک نہیں ہے کہ ایسا شخص قتل کر ڈالا جاوے۔ اگرچہ اُس کی نسبت خلود فی النار کے فتوے دینے میں تامل ہے۔ ایسے شخص کا مارنا سو کافروں کے قتل سے بہتر ہے۔ کیونکہ ایسے شخص سے بہ نسبت کافر کے ضرر فی الدین زیادہ ہے ؀

اس مقام پر تو امام صاحب نے اپنی تمام فضیلت اور امامت کو ڈبو دیا اور محض جاہلوں اور متعصبوں کی سی باتیں لکھی ہیں۔ خدا نے تو قتل انسان کی صرف قصاص میں یا مقاتلہ کی لڑائی میں اجازت دی ہے۔ امام صاحب نے کہاں سے اُن کے قتل کا حکم نکال لیا ہے۔ ممکن ہے کہ ایسے صوفی کو جس کا ذکر امام صاحب

نے کیلئے ہے (اگر کوئی ہو) تو مجنون و مرفوع القلم تصور کیا جاوے یا پاگل خانہ میں بھیجا جاوے ۔ قتل چہ معنی دارد ٭

اس کے بعد امام صاحب ایک قاعدہ بیان فرماتے ہیں اور گویا ہمارے شبہات کا جو ہمنے اوپر بیان کیئے ہیں جواب ہے ۔ اور ہم نہایت دل سے اُسپر متوجہ ہوتے ہیں ۔ وہ فرماتے ہیں کہ بعض دفعہ کوئی شخص نص متواتر سے مخالفت کرتا ہے اور یہ گمان کرتا ہے کہ میں تاویل کرتا ہوں ۔ لیکن جو تاویل کہ وہ کرتا ہے وہ زبان عرب میں نہیں ہے نہ بطور تاویل قریب کے نہ تاویل بعید کے ۔ اور ایسی تاویل کفر ہے ۔ اگرچہ تاویل کرنے والا سمجھے کہ میں تاویل کرتا ہوں ۔ اور اُسکی مثال صوفیہ باطنیہ کا یہ کلام ہے کہ اللہ واحد ہے اس معنی کر کر وحدت کو دیتا ہے اور پیدا کرتا ہے ۔ اور عالم ہے اس معنی کر کر علم کو دیتا ہے اور دوسرے میں پیدا کرتا ہے ۔ اور موجود ہے اس معنی کر کر اُس کے سوا بھی موجود ہیں ۔ اور یہ معنی کہ فی نفسہ واحد اور موجود اور عالم کے اوصاف سے موصوف ہی نہیں ہیں اور یہ صریح کفر ہے ۔ کیونکہ لغت و کلام عرب میں ان لفظوں سے یہ معنی نہیں لیئے جا سکتے ۔ پس حقیقت میں یہ تکذیب ہے نہ تاویل ٭

ہمکو اس بات سے اس مقام پر بحث نہیں ہے کہ یہ تاویل صوفیہ کی صحیح ہے یا نہیں ۔ بلکہ امام صاحب نے جو فتوائے کفر دیا ہے اُس سے بحث ہے کفر کے فتوے کی بنیاد اُنھوں نے صرف اس بات پر رکھی ہے کہ لغت و کلام عرب میں ان لفظوں کے یہ معنی نہیں ہو سکتے ۔ مگر وہ اس بات کو بھول گئے ہیں کہ جو لغات عرب بطور نقل ہم تک پہونچے ہیں وہ خود ظنی ہیں اور فرّاء و سیبویہ وغیرہ کی نقل سے پہونچے ہیں ۔ جس کی بحث مستوعب قاضی ابوالولید سے ہمنے اپنی تفسیر میں نقل کی ہے ۔ پس ایسے امور ظنی پر تکفیر ایسے شخص کی جو لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہتا ہے کیونکر کیجا سکتی ہے ۔ بلا شبہ کہا جا سکتا ہے کہ اُسکا قول غلط ہے ۔ جو تاویل وہ کرتا ہے اُس کے مساعد لغت عرب پایا نہیں گیا مگر تکفیر کا حکم کیونکر ہو سکتا ہے ٭

اس کے بعد امام صاحب ارقام فرماتے ہیں کہ تکفیر کرتے میں چند باتوں کو

دیکھنا چاہیئے۔ اوّل یہ کہ جس نص شرعی کے ظاہری معنی چھوڑے گئے ہیں اُسمیں تاویل ہوسکتی ہے یا نہیں (کس کے نزدیک امام صاحب کے یا تاویل کرنے والے کے) اور اگر تاویل ہوسکتی ہے تو وہ تاویل قریب ہے یا بعید۔ اس بات کا جاننا کہ کس میں تاویل ہوسکتی ہے اور کس میں نہیں ہوسکتی آسان نہیں ہے۔ اُس میں بجز اُس کے جو لغت عرب اور اصول لغت کا ماہر ہو اور عرب کے استعارات اور مجازات کے استعمال کو اور مثالوں کے طریقوں کو جانتا ہو اَور کسی کو نہ پڑنا چاہیئے ✦

دوسرے یہ کہ۔ جو نص کہ چھوڑی گئی ہے وہ تواتر سے ثابت تھی یا احاد سے یا اجماع مجرد سے۔ اور اگر تواتر سے ثابت تھی تو شروط تواتر اُس میں تھیں یا نہیں۔ اور تواتر وہ ہے جسمیں شک کرنا ممکن نہ ہو جیسے کہ انبیا کا ہونا اور مشہور شہروں کا ہونا ✦

مگر تواتر کے جو معنی بیان کیئے جاتے ہیں اور جو مثالیں دی جاتی ہیں اُنمیں کسی قدر تسامح ہوتا ہے۔ امام صاحب نے بھی اُس تسامح کو رفع نہیں کیا۔ تواتر دو قسم پر منقسم ہوسکتا ہے۔ ایک تواتر عام اور ایک تواتر خاص۔ تواتر عام وہ ہے کہ اُس کا متواتر ہونا کسی فرقہ یا قوم یا مذہب پر منحصر نہ ہو۔ جیسے وجود بلاد مشہورہ کا یا کسی شخص کا بہ حیثیت اُس کے ہونے کے۔ اور تواتر خاص وہ ہے جو کسی فرقہ خاص سے متعلق ہو جیسے کسی شخص کا نبی ہونا یا قرآن کا قرآن ہونا۔ پس جو لوگ کہ تواتر سے استدلال کرتے ہیں وہ یہ نہیں کرسکتے کہ اپنے فرقہ کے تواتر کو تواتر تسلیم کریں اور دوسرے فرقہ میں جو بات تواتر سے ثابت ہوئی ہے اُس سے انکار کریں۔ پس تواتر خاص فرقہ خاص کے لیئے دلیل ہوسکتی ہے نہ عام کے لیئے ✦

پھر امام صاحب لکھتے ہیں کہ اجماع کو جاننا سب سے زیادہ مشکل ہے کیونکہ اُس کی شرط یہ ہے کہ اہل حل و عقد (جن کے معنی امام صاحب نے کچھ نہیں بتائے) ایک جگہ جمع ہو کر ایک بات پر صریح الفاظ سے اتفاق کریں اور پھر اُسی پر قایم رہیں اور تمام اقطار ارض سے اُسی پر الفاظ صریح میں فتوے

ہوجاویں اس درجہ تک کہ اُس کے بعد اُس سے اختلاف ممتنع ہوجاوے۔ اس کے بعد یہ دیکھنا ہے کہ جو شخص ان تمام باتوں کے بعد اُس سے اختلاف کرے تو اُس کی تکفیر کیجاوے یا نہیں ؛

اگرچہ ایسے اجماع کا ثبوت جس کا ذکر امام صاحب نے کیا ہے نہایت مشکل قریب ناممکن کے ہے لیکن اس درجہ کا اجماع بھی جبکہ اجماع اوّل کے بعد اجماع ثانی برخلاف اُس کے ناجایز نہیں ہوسکتا۔ تو درحقیقت اجماع فی نفسہ کوئی حجت نہیں ہے اور نہ اُس سے کوئی مسئلہ شرعی قایم یا پیدا ہوسکتا ہے ؛

اجماع مجموعہ آرا کا نام ہے اور جبکہ اُس کی افراد میں غلطی ہونے کا احتمال ہے تو اُس کا مجموعہ احتمال غلطی سے خالی نہیں ہوسکتا۔ اور جبکہ اجماع اوّل کے برخلاف اجماع ثانی ہوسکتا ہے تو اوّل اختلاف کرنے والا کوئی ایک فرد ہوگا اور اس سے فرد واحد کو اختلاف کرنا جایز ہوجاتا ہے اور اجماع کا حجت ہونا قایم نہیں رہ سکتا۔ فافہم ؛

تیسری بات امام صاحب یہ لکھتے ہیں کہ اُس تاویل کرنے والے کی نسبت دیکھنا چاہیئے کہ اُس کے نزدیک بھی اُس امر میں تواتر ہے یا اُس کو تواتر کا ہونا معلوم ہوا ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو اجماع کی مخالفت کرنے والا جاہل و خاطی ہے نہ تکذیب کرنے والا۔ پس اُس کی تکفیر نہیں ہوسکتی ؛

چوتھی بات یہ ہے کہ اُس برہان پر غور کیجاوے جس کے سبب سے وہ ظاہری معنوں کی تاویل کرنی چاہتا ہے۔ اگر برہان قاطع ہو (اسکا فیصلہ کون کرے ؟) تو تاویل کی اجازت دیجاوے۔ اگرچہ تاویل بعید ہی کیوں نہ ہو۔ اور اگر قاطع نہ ہو تو بجز تاویل قریب کے اجازت نہ دی جاوے ؛

پانچویں یہ بات ہے کہ اُس کی بات پر غور کیجاوے۔ اگر وہ ایسی بات کہتا ہو کہ جس سے ضرر عظیم دین میں نہ ہوتا ہو بلکہ محض لغو و صریح البطلان ہو تو بھی تکفیر نہ کیجاوے ؛

یہ تمام امور جو امام صاحب نے بیان کیئے ہیں بودی بودی باتوں پر مبنی

ہیں۔ تکفیر کرنی یا نہ کرنی اس لایق نہیں ہے جس کی بنیاد ایسی باتوں پر مبنی ہو بلکہ اُسکی بنیاد نہایت صریح اور مستحکم امور پر ہونی لازم ہے۔ اور وہ امر یا بالتصریح اقرار وحدانیت وتصدیق رسالت ہے یا انکار ؛

اس کے بعد امام صاحب نے لکھا ہے کہ متکلمین کا یہ کہنا کہ جو لوگ عقائد شرعیہ کو مع دلایل کے نہیں جانتے وہ کافر ہیں اُن کا یہ کہنا محض غلط ہے بلکہ جو لوگ اس قسم کی دلیلوں اور بحثوں کو نہیں جانتے اُن کا ایمان اور یقین زیادہ مستحکم ہوتا ہے۔ ہاں اس قدر صحیح ہے کہ دلایل مذاہب پر اُس شخص کو جو ایمان پر مستحکم ہے اور اَوروں کا شبہ مٹانا اور لوگوں کو گمراہی سے بچانا چاہتا ہے غور کرنا فرض کفایہ ہے۔ اور خود متشکک کو شبہ مٹا لینا فرض عین ہے۔ جبکہ بغیر دلیل کے اَور کسی طرح اُس کا شبہ دل سے نہ مِٹ سکے ؛

پھر وہ لکھتے ہیں کہ خدا کی رحمت بہت وسیع ہے۔ اور تمام اُمت محمدیہ کو شامل ہوگی بلکہ اکثر امم سابقہ بھی انشاء اللہ تعالےٰ رحمت سے محروم نہ رہیں گی گو کہ ایک لحظہ یا ایک ساعت یا کسی قدر مدت کے لیئے آگ میں ڈالی جاویں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ ہمارے زمانہ کے اکثر روم کے عیسائی اور ترک جو ملک روم اور ترک کی انتہا پر رہتے ہیں۔ اور اُن تک آں حضرت صلعم کی دعوت اسلام نہیں پہونچی۔ وہ بھی انشاء اللہ تعالےٰ رحمت خدا میں شامل ہوں گے۔ وہ لوگ تین قسم کے ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جنہوں نے محمد صلعم کا نام تک نہیں سُنا وہ تو معذور ہیں۔ دوسرے وہ ہیں جنہوں نے آنحضرت صلعم کا نام اور آنحضرت کی تعریف اور آنحضرت کے معجزات کا حال سُنا ہے اور بلاد اسلام کے قریب رہتے ہیں اور مُسلمانوں سے ملتے ہیں وہ کافر ہیں جو ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے۔ تیسرے وہ لوگ ہیں جو اِن دونوں درجوں کے بیچ میں ہیں۔ اُنھوں نے آنحضرت صلعم کا نام تو سُنا ہے مگر آنحضرت کے اوصاف نہیں سُننے بلکہ بچپن سے یہی سُنا ہے کہ ایک جھوٹا مکّار شخص جس کا نام † تھا پیدا ہوا

† امام صاحب نے توصاف کذابا ملبساً کے بعد آنحضرتؐ کا نام لکھدیا ہے مگر ہمنے ادباً نام نہیں لکھا

تھا اور اُس نے دعوئے نبوت کیا تھا۔ جس طرح کہ ہمارے بچے ابن مقنع کا نام سُنتے ہیں کہ اُس نے جھوٹا دعوئے نبوّت کا کیا تھا۔ تو یہ لوگ قسم اول میں (امام صاحب کے نزدیک) داخل ہیں (یعنی معذور ہیں) ؛

اس کے بعد امام صاحب اُس فرقہ کا ذکر کرتے ہیں جو مخلد فی النار ہوگا اور کہتے ہیں کہ اس اُمت سے تو وُہی ایک فرقہ مخلد فی النار ہوگا جس نے تکذیب رسول کی ہے یا رسول اللہ کو بمصلحت جھوٹ بات کہنی جایز قرار دی ہے اور باقی لوگوں میں سے جو مختلف اقوام و مذاہب کے ہیں اُس فرقہ کو مخلد فی النار تجویز کیا ہے جس نے آنحضرت صلعم کا نبی مبعوث ہونا اور آپ کے اوصاف اور معجزات اور خارق عادات مثل معجزہ شق قمر اور سنگریزوں کے سبحان اللہ پڑھنے کے۔ اور حضرت کی اُنگلیوں سے پانی بہ نکلنے کے۔ اور قرآن کے معجزہ کے جس کی مانند اہل فصاحت کہنے سے عاجز ہوگئے۔ بتواتر سُنا ہے اور اُس پر متوجہ نہیں ہوا تو وہ فرقہ کافر مخلد فی النار ہے۔ مگر فرماتے ہیں۔ کہ اُس میں اکثر اہل روم اور ترک جو بلاد اسلام سے نہایت دُور رہتے ہیں داخل نہیں ہیں اور جو شخص ان باتوں کو سُن کر تحقیق و دریافت میں بخوبی متوجہ ہوا اور قبل تمام ہونے تحقیق کے مرگیا تو وہ بھی مغفور اور رحمت اللہ علیہ میں داخل ہے ؛

اس مقام پر امام صاحب نے نہایت ملّاناپن برتا ہے اور عام ملّانوں کی سی باتیں کی ہیں۔ جن کو دوزخی بنایا ہے اُن میں بھی غلطی کی ہے۔ اور جن کو بہشتی قرار دیا ہے اُن میں بھی غلطی کی ہے۔ جن معجزات کا اُنھوں نے ذکر کیا ہے اوّل تو اُن کا خود اہل اسلام میں بتواتر ثابت ہونا ثابت کیا ہوتا۔ پھر دوسرے مذہب والے کے نزدیک اُن کے بتواتر ثابت ہونے کے طریقہ کو بتایا ہوتا پھر معجزہ فصاحت قرآن مجید کو اُن اقوام پر جن کی اصلی زبان عربی نہیں ہے حجت ہونا ثابت کیا ہوتا۔ تب شاید ایک حصہ اُن کی دلیل کا صحیح ہو سکتا تھا۔ اہل روم و ترک کے فرقہ اول و سویم کو جس دلیل سے بہشت میں داخل کیا ہے اُس کی کوئی وجہ ثبوت دی ہوتی تا کہ معلوم ہوتا کہ کس کُنجی سے اُن کے لیئے

بہشت کے دروازہ کا قفل کھولا ہے - ہم اُن کی اس تمام تقریر کو بودا اور محض نکمّا سمجھتے ہیں ؎

ہمارے نزدیک خدا نے تمام جنّ و اِنس کو یعنی تمام انسانوں کو وحشی ہوں یا شہری - جاہل ہوں یا عالم - مہذب ہوں یا نامہذب - لَا اِلٰہ اِلَّا اللہ پر ایمان لانے کو مکلف کیا ہے اور خلود فی النار صرف شرک حقیقی پر منحصر کیا ہے - اور اُس کا سبب یعنی وجہ مکلف ہونے کی ہر ایک انسان میں از روے فطرت کے ودیعت کی ہے جس کو ہم عقل سے تعبیر کرتے ہیں اور ہمارے پُرانے محققّن نے شجرۃ العلم سے اُس کو تعبیر کیا ہے - مگر یہ ودیعت ہر ایک کو مساوی ودیعت نہیں ہوئی اور اسی لیئے ہر ایک کے لیئے مکلف ہونے کے درجات بھی مختلف ہیں - ایک گروہ وہ ہے جس کے پاس یہ ودیعت اسقدر قلیل ہے یا قلیل ہو جاتی ہے - جو مکلف ہونے سے بری اور مرفوع القلم ہونے میں داخل ہو جاتے ہیں - اور اِن کے سوا وہ ہیں جو بمقدار اُس ودیعت کے مکلّف ہونے کے درجات میں داخل رہتی ہیں ؎

تمام انسانوں کے حالات پر غور کرنے سے جو اَبْ تک معلوم ہوئے ہیں ایسا ثابت ہوتا ہے کہ ان سب میں خدا نے ایک قوت رکھی ہے جو اپنی فطرت سے اور اُن چیزوں کے اثر سے جو اُن کے گرد پیش ہیں اور اُن واقعات سے جو اُن پر گذرتے ہیں ایک قوی اور سب سے برتر وجود کے وجود کا خیال اُن کے دل میں پیدا ہوتا ہے - اور اپنی بھلائی و بُرائی اُس کے ہاتھ میں سمجھتے ہیں ؎

اس لامعلوم وجود کے قرار دینے میں بھی درجات انسانوں کے از روئے فطرت کے مختلف ہوتے ہیں - ایک گروہ ایسا ہوتا ہے کہ اُس لامعلوم وجود کے خیال کے سوا اَور کچھ اُن کی سمجھ میں نہیں آتا - اور اس لیئے وہ کسی اپنے سے اعلےٰ شخص کی بغیر اپنے اجتہاد و سمجھ کے متابعت کرتے ہیں - اور وہ ایسا کرنے میں مجبور ہیں - کیونکہ اُن کی سمجھ اُس لامعلوم وجود کے اپنی فہم و فراست اور اجتہادُ سے قرار دینے یا مختلف رائے کے اشخاص کی رایوں میں تمیز کرنے سے فطرتاً

معذور ہے۔ اور آیندہ کی نسلیں جن کی خلقت فطرتاً اسی حد تک کی ہے اُسی طریقہ میں اپنی زندگی بسر کرتی جاتی ہیں جس میں اُنھوں نے اپنی پیشینیوں کو پایا تھا۔ میں کچھ شک نہیں کرتا کہ خدا کی رحمت انشاء اللہ تعالے اُن کے حال پر ضرور شامل ہوگی اور جس قدر کہ فطرت نے اُن کو دیا ہے اُس سے زیادہ کا محصول اُن سے طلب نہ کیا جاوے گا *

ایک گروہ ایسا ہے جو خود اپنی فہم و فراست و اجتہاد سے اُس لامعلوم وجود پر پے نہیں لے جا سکتا۔ مگر اُس میں فطرتاً ایسا امر ودیعت ہوا ہے کہ وہ دوسرے کے سمجھانے اور بتانے سے اُس لامعلوم وجود کی طرف پے لیجا سکتے ہیں اور مختلف رائے کے اشخاص کی رایوں کو جو اُس لامعلوم وجود کی نسبت ہوں تمیز کر سکتے ہیں۔ یہ قوت اکثر خارجی اسباب سے جیسے کسی فرقہ میں پیدا ہونے اور اُنھی میں پرورش پانے اور بچپن سے اُنھی خیالات کے سچ سمجھنے یا باہمی معاشرت کے اثر یا اشخاص خاص کے اعتقاد و علو سے دی جاتی ہے مگر معدوم نہیں ہوتی یہ فرقہ بلاشبہ ایسا ہے کہ اگر اُن میں کوئی ایسا شخص جو اُس لامعلوم وجود کو بتا وے پیدا نہ ہوا ہو اور نہ کسی نے اُن کو اُس لامعلوم ہستی کو بتایا ہو تو میں کچھ شبہ نہیں کرتا کہ خدا کی رحمت انشاء اللہ تعالے اُن کے حال پر بھی شامل ہوگی *

مگر یہ بات تسلیم نہیں کی جا سکتی کہ ایسے لوگوں میں کوئی شخص اُس لامعلوم وجود کا بتانے والا پیدا نہ ہوا ہو یا کسی نے نہ بتایا ہو۔ اگر خدا نے اُن کو ایمان باللہ پر مکلف کیا ہے اور فطرت ایسی دی ہے کہ بغیر کسی کے سمجھائے وہ اُس پر ایمان نہیں لا سکتے تو ضرور ہے کہ اُن میں کوئی اُس بات کا سمجھانے والا بھی ہوا ہو اور مناسب اوقات میں اُس سمجھانے والے کی تعلیم کو یاد دلانے والے بھی ہوتے رہے ہوں۔ اس کا ثبوت مذہبی و تاریخی تحقیقات سے پایا جاتا ہے۔ خدا نے فرمایا ہے کہ "لکل قوم ھاد" اور تاریخی تحقیقات سے ثابت ہے کہ ہر قوم میں کوئی نہ کوئی رفارمر یا پیغمبر گذرا ہے جس کی تعلیم کی بنیاد وحدانیت ذات باری پر قایم ہوئی ہے۔ گو کہ بعد کو لوگوں نے اُس ذات واحد کے ماسوا کی پرستش اختیار کی ہو۔ اور کسی دوسری شئے میں الوہیت کا یقین کیا ہو جو

شرک حقیقی کے لوازم ذاتی میں سے ہے۔ تو ایسے فرقے کو میں خدا کی رحمت میں باوجودیکہ اُس کے بے انتہا وسیع ہونے کا مجھے یقین ہے داخل نہیں کرسکتا۔

ان ہی لوگوں میں وہ لوگ بھی داخل ہیں جن کی قوت مدرکہ بچپن سے اور ابتدائے عمر سے ایسی تعلیم وتربیت کے بوجھ میں دب گئی ہے۔ یا معاشرت کی بندشوں میں بندھ گئی ہے۔ جو ایمان باللہ اور اُس کی توحید فی الذات و فی الصفات و فی العبادت کے منافی ہے۔ اور اُس کے سبب سے اُن کے دل میں اُس لامعلوم وجود کے بتانے والے کی یا اُس کے یاد دلانے والے کی بات نہیں سماتی یا سماتی ہے پر مانی نہیں جاتی۔ یا لاعلمی و ناسمجھی کے سہارے اُس کے سمجھنے کی اور جو سمجھے ہیں اُس کے بوجھنے کی اور جو کرتے ہیں اُس کے کیئے جانے کی معذرت کی جاتی ہے۔ بلاشبہ وہ قوت اُن اسباب سے ضعیف ہوگئی ہے پر معدوم نہیں ہوئی۔ اور اُن میں فطرت نے ایک ایسی قوت دی ہے جو اُس بوجھ کو اُٹھا سکتی ہے اور اُن بندشوں کو توڑ سکتی ہے۔ اور اُس قوت مدرکہ کو اُس لامعلوم وجود بتلانے والے یا اُس کی یاد دلانے والے کی بات کے سمجھنے کے لایق کرسکتی ہے۔ پس اِس فرقہ کو بھی خدا کی رحمت میں باوجود اُس کے بے انتہا وسیع ہونے کے جگہ نہیں دے سکتا۔ شاید خدا کی رحمت اس سے بھی وسیع ہو اور اُن کو جگہ نہ دینا صرف میری ہی کم ظرفی ہو۔

ایک گروہ گو اُس کی تعداد کتنی ہی قلیل ہو ایسا ہوتا ہے کہ خود اپنے فہم و فراست اور اجتہاد سے اُس لامعلوم وجود پر پے لے جاسکتا ہے اور کوئی منزل مقصود تک پہنچتا ہے کوئی رستہ میں رہجاتا ہے۔ اور کوئی رستہ بھول جاتا ہے۔ مگر اِن پچھلے دونوں فرقوں میں وہ امر جس سے وہ اُس اوّل فرقہ والے کی بات کو سمجھ سکیں اور اپنے خیالات سے اُسکا مقابلہ کریں ضرور موجود ہوتی ہے۔ پس ایسا نہ کرنے سے وہ خود اپنے تئیں خدا کی رحمت سے دور رکھنا اور اُس کی وسعت کو تنگ کرنا چاہتے ہیں۔

مگر پہلا فرقہ منجملہ خدا کی رحمت میں غریق ہونے والا ہے۔ اسی فرقہ کے اعلےٰ درجہ کے لوگ وہ ہیں جن کو فہم و فراست و اجتہاد کے سوا ایک اور چیز عنایت ہوتی ہے جس کو جبرئیل امین یا ملکۂ نبوت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور یہ وہی لوگ ہیں جو دنیا میں انبیار ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اُن کو جو کچھ حاصل ہوا ہے وہ کسبی ہے اور انبیار کو وہبی۔ بغیر اُس فن کے حاصل کیئے اُس فن میں کامل ہوتے ہیں۔ خود اُن کے دل میں وہ بات پیدا ہوتی ہے جس کو وہ وحی والہام قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ بن جانے جانی جاتی ہے اور بن بُلائے آتی ہے۔ یہ ایک فطرتی مناسبت ہے جو ہر ایک کام کے ساتھ انسانوں کو ہو سکتی ہے۔ جعفر زٹلی کو زٹل کے ساتھ۔ ایک شاعر کو شعر کے ساتھ۔ ایک نیچری کو نیچر کے ساتھ۔ مگر جب انسان کو یہ فطرتی مناسبت روحانی تربیت کے ساتھ ہوتی ہے اُس کو پیغمبر کہتے ہیں اور اوروں کو زٹلی اور شاعر اور نیچری۔ غرضکہ نبوّت ایک فطری قوت ہے جو انبیار کے ساتھ پیدا ہوتی ہے۔ جس کی تصدیق اِس قول سے ہوتی ہے کہ " انا نبی و آدم بین الماء والطین "۔

ہمارے کلام کے اور امام صاحب کے کلام کے مقصد میں بجز طرزِ بیان کے اور ایک آدھ بات کے چنداں فرق نہیں ہے۔ صرف مابہ الافتراق یہ ہے کہ وہ مشرکین کو بھی جن کو نبی آخر الزمان صلے اللہ علیہ وسلم کی خبر نہیں پہونچی یا بصحت نہیں پہونچی رحمت میں شامل کرتے ہیں۔ اور جن کو پہونچی اور اُنھوں نے تصدیق نہیں کی اُن کو مخلد فی النار بتاتے ہیں۔

مگر ہم شرک سے کسی کی مغفرت خواہ اُس کو نبی آخر الزمان صلے اللہ علیہ وسلّم کی خبر پہونچی ہو یا نہ پہونچی ہو قرار نہیں دیتے اور جو غیر مصدق رسالت کو مخلد فے النار نہیں کہتے۔

اس قسم کی تقریر پر جو ہم سے نے کی امام صاحب نے ایک اعتراض کیا ہے کہ کفر و ایمان کی نسبت ایسی گفتگو کرنا گویا یہ کہنا ہے کہ ماخذ تکفیر عقل ہے نہ شرع - اور جاہل باللہ کافر ہے اور عارف باللہ مومن - مگر خون کا مباح ہونا اور خلود فی النار حکم شرعی ہے - اور وہ قبل شرع اُس کے حکم شرعی ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں - اور اگر یہ مطلب ہو کہ شارع کے کلام سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ صرف جاہل باللہ کافر ہے تو صرف اسی امر میں کفر کا حصر کرنا ممکن نہیں - کیونکہ جاہل بالرسول اور بالیوم الآخرۃ بھی کافر ہے - اور جاہل باللہ سے اگر صرف اُس کے وجود وحدانیت کا انکار قرار دیا جاوے اور صفات کو علاحدہ کر دیا جاوے تو بھی غلط ہے - اور اگر صفات میں بھی خطار کرنے والے کو جاہل باللہ و کافر کہا جاوے تو صفت بقا و صفت قدم اور کلام کو وصف زاید علی العلم اور سمع و بصر اور جواز رویت وغیرہ صفات کے نہ ماننے والے کو بھی کافر کہا جاوے گا ۔

مگر اس مقام پر بھی امام صاحب نے اس طرح پر جیسے کوئی کھسیانا شخص لاجواب ہو کر خلط مبحث کر دیتا ہے خلط مبحث کر دیا ہے - یہ بات کہ کفر حکم شرعی ہے یا عقلی نہایت لغو اعتراض ہے - یہ ایک جدا بحث ہے کہ شرع مظہر حقایق اشیار ہے یا موجد حقایق اشیار اور اس امر کو کفر و ایمان سے کچھ تعلق نہیں ہے - قایل کا قول نہایت صاف ہے اور وہ یہ کہتا ہے کہ تمام انبیار نے مدار ایمان یا مدار نجات خدا کے ماننے اور اُس کے ساتھ شریک نہ کرنے پر منحصر کیا ہے - پس جو شخص اُس پر ایمان رکھتا ہے وہ مومن ہے - رسولؐ کا انکار کفر شرعی ہے - کفر مطلق نہیں - اُس کے شریک نہ کرنے کا بھی سیدھا و صاف مطلب یہ ہے کہ اُس کی مانند کوئی دوسرا وجود نہیں ہے - نہ ذات میں نہ صفت میں - نہ استحقاق عبادت میں - اور اس اعتقاد سے یہ سمجھیں کہ وہ ذات و صفات کی سی ہیں - اور صفت بقا و قدم وغیرہ

عین ذات ہیں یا ذات میں قایم ہیں - اور اُس کی صفت کلام وسمع وبصر و رویت وغیرہ کی کیا حقیقت ہے - کچھ متعلق نہیں ہیں - وہ ایک زاید وفضول مباحث ہیں - اُن کا بیان یا اُن کی تاویل کسی طرح اور کسی معنی پر مع اُس یقین کے کیجاوے نہ مخل ایمان ہے - اور نہ کوئی بیان اور کوئی تاویل باعث کفر - اُن کے بیان وتاویل میں جو اختلاف واقع ہو اُس کا نتیجہ صرف یہی ہے کہ باہم علمار ایک دوسرے کی تکفیر کیا کریں - مگر خدا اُن میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتا ۔ وھٰذا اٰخر کلامی وعلی اللہ اعتمادی

تمت بالخیر

الدعاء والاستجابۃ

اس رسالہ میں دعا اور اس کے مقبول ہونے کی حقیقت بیان کی گئی ہے اور قرآن شریف سے تمام دعاؤں کو یکجا جمع کر دیا گیا ہے اور نہایت مدلل بحث ہے ÷ قیمت ——— ۲ر

النظر فی بعض مسائل الامام الہمام ابو حامد محمد الغزالی علیہ الرحمۃ

اس میں آٹھ رسالے شامل ہیں۔ جن میں امام غزالی کے بعض مضامین پر محققانہ بحث کی گئی ہے جو ان کی کتابوں
المضنون بہ علی غیر اہلہ ÷ المضنون بہ اہلہ ÷ المنقذ من الضلال ÷
الاقتصاد فی الاعتقاد ÷ التفرقہ بین الاسلام والزندقہ وغیرہ سے لئے گئے ہیں۔
پہلے رسالہ میں خدا کی ذات پر بحث ہے ÷ دوسرے رسالے میں امام صاحب کی واردات قلبی کا بیان ہے ÷
تیسرے رسالہ میں فلاسفہ کے اقسام اور ان کے علوم پر بحث کی گئی ہے ÷ چوتھے رسالہ میں روح کی حقیقت پر بحث ہے ÷
پانچویں رسالہ میں لوح و قلم کے معنوں کا بیان ہے ÷ چھٹے رسالے میں صراط اور میزان کے معنوں پر بحث ہے ÷
ساتویں رسالہ میں ملائکہ اور جن و شیاطین کی حقیقت پر بحث ہے ÷ آٹھویں رسالہ میں امام صاحب کے رسالہ
التفرقہ بین الاسلام والزندقہ پر ریویو ہے جس میں اس امر پر بحث کی گئی ہے کہ کن باتوں سے تکفیر ہو سکتی ہے
اور کن باتوں سے نہیں ÷ قیمت ——— ۸ر

ترقیم فی قصۃ اصحاب الکہف والرقیم

اس رسالہ میں اصحاب کہف کے قصہ پر جو قرآن مجید میں ہے نہایت متانت اور سنجیدگی سے محققانہ بحث کی گئی
ہے ÷ قیمت ——— ۵ر

فضائل الانام من رسائل حجۃ الاسلام

یعنی مکتوبات حضرت امام محمد الغزالی رحمۃ اللہ علیہ جو اُن کی وفات کے بعد امام صاحب کے چھوٹے بھائی امام احمد الغزالی
نے جمع کئے تھے اور جن کو سید صاحب مرحوم نے نہایت کوشش کے ساتھ صحت فرمایا اور ترجمہ کر کے بعض مقامات پر
نہایت دلچسپ بحث کی ہے ÷ قیمت ——— ۸ر

آخری مضامین

یہ عالی قدر اور مقدس مضامین ہیں جو مرحوم سرسید نے از ابتدائے یکم شوال ۱۳۱۴ھ ہجری لغایت ۵ ذیقعدہ ۱۳۱۵ھ ہجری تک نہایت دلسوزی
کے ساتھ لکھے اور آخر کار مضمون لکھتے لکھتے ہی ہم سے دائمی مفارقت کر کے اپنے مالک حقیقی کی طرف تشریف لے گئے
راقم نے اس خیال سے کہ یہ گوہر بے بہا ضائع نہ ہو جاویں۔ نہایت تلاش و تجسس سے جمع کرا کر طبع کرائے ہیں۔ یہ مضامین اسی
قوم کے نام نامی پر معنون کئے جس کے واسطے وہ جگر گوشہ بتول و آل رسول عمر بھر سر توڑ کوشش کرتا رہا۔ وطن سے
بے وطن ہوا۔ خویش و بیگانے اپنے بیگانے کا ہدف تیر ملامت بنا۔ سختیاں سہتا رہا۔ بُرے بول سنتا رہا۔ کبھی سودائی بنا۔
کبھی مجنون۔ پر حرف شکایت لب تک نہ لایا۔ کہا تو یہی کہا کہ رب اهد قومی انهم لا یعلمون
قوم کی یاد میں جیا۔ قوم کی دھن میں مرا۔ اور حب قومی کے شغف میں فنا فی القوم کے درجے کو پہنچا۔ اب میں
دیکھتا ہوں کہ وہ قوم اس عنوان کی کہاں تک قدر کرتی ہے ÷ مطلا و محصول ڈاک قیمت ——— عہ

— ÷ —